د. رجب بودبوس

1

فلسفة الفلسفة

ما الفلسفة ؟



الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

فلسفة الفلسفة

الجزء الأول

ما الفلسفة؟

إهـــــــداء 2005

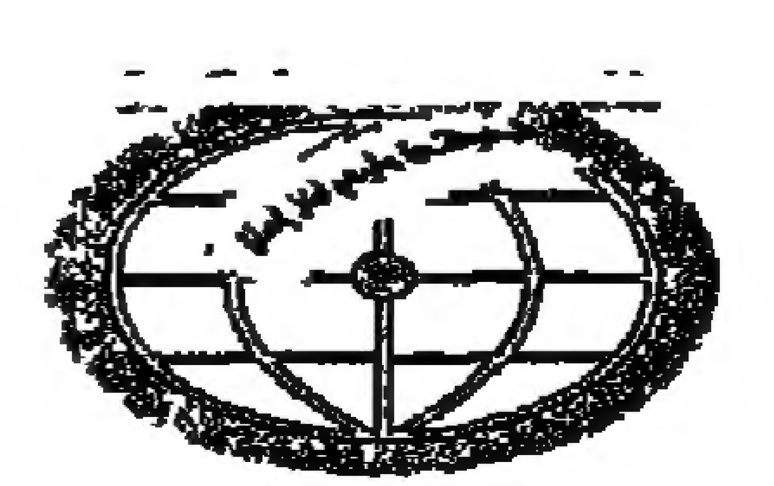
اللجنة الشعبية العامة للثقافة

الجماهيرية العربية الليبية

د. رجب بو دبوس

فلسفة الفلسفة

الجزء الأول ما الفلسفة ؟



الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان
سرت: ص.ب. 921 ـ ميرق: 30098 مطبوعات ـ ناسوخ: 62100 ـ 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

الطبعة الأولى: الحرث 1424 ميلادية
رقم الإيداع: 2044 / 1424 ميلادية ـ دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

محتويات الجزء الأول

مقدمة 7

الباب الأول: ما الفلسفة 29

1 ـ المصطلح 31

ـ نشأة المصطلح 31

ـ أول المتفلسفين 32

2 ـ الفلسفة والحكمة 39

ـ ما هي الفلسفة 50

ـ ضد الفلسفة 55

ـ تناقض المذاهب 61

ـ الفلسفة وتاريخها 64

ـ موضوع الفلسفة ومناهجها 75

3 ـ الفلسفة علم أم فن؟ 81

ـ الفلسفة والعلم 83

ـ التفسير النفسي والاجتماعي للفلسفة 103

4 ـ الحاجة إلى الفلسفة 107

ـ لماذا ندرس الفلسفة 108

ـ الزهد الفلسفي 111

5 ـ خلاصة 115
الباب الثاني: عرض فلسفي 131
1 ـ الماهية 133
ـ الوجود والماهية 135
ـ الماهية والوجود 136
ـ الحرية والجبر 136
ـ الماهية والفلسفة 138
2 ـ الوعي مندمجاً 141
ـ الوعي متميزاً 145
ـ الوعي الواقعي 159
ـ الوعي مشتتاً 162
ـ الوعي أسيراً 165
ـ الوعي ثائراً 171
3 ـ التيارات الكبرى في الفلسفة 181
ـ المثالية 181
ـ المادية 183
ـ الماركسية والبراجماتية 184
ـ الوجودية 187
الملاحق 191
فهرس عام للكتاب 201
أعمال أخرى للمؤلف 205

مقدمـــــة

يروى أن أباً سأل ابنه، وهما على مائدة الغذاء، ماذا تدرس يا بني؟ فأجاب الابن: الفلسفة، فعاد الأب وسأل: وما الفلسفة؟ فقال الابن: إنها ما يجعلني قادراً على البرهنة على أن قطعة اللحم هذه قطعتين. وهنا سحب الأب قطعة اللحم نحوه قائلاً: هذه لي والأخرى لك.

هكذا تصور الفلسفة، ودارس الفلسفة والمشتغلين بها، سذجاً يمكن لأي كان دحض آرائهم ببساطة، رغم ما يزعمونه من أفكار عظيمة وما يدعون طرحه من قضايا كبيرة، إنهم في الحياة أطفال غر، يسبحون في الخيال ببراعة فائقة يغرقون في شبر ماء حقيقي.

بالطبع لا يخفى أن الأمر يتعلق بنكتة، ليست هنا مقصودة في ذاتها، بل لتعطي فكرة عن نظرة العوام للفلسفة، وسخريتهم منها: إنها أوهام، خيال، أحلام

يقظة، جهل بالواقع! فماذا يعني عكس ذلك؟ الواقعية؟.

إن الأب في هذه النكتة تهمه قطعة اللحم التي يمكن التهامها حالاً ودون انتظار. وأول سؤال يطرح: كيف جاءت قطعة اللحم هذه لتوضع في الطبق أمامه؟ إما أنها نتاج جهد وإما أنها نزلت كمائدة موسى من السماء؟!.

وإذا طبقنا هذا المبدأ، فرضاً، وجعلنا كل همنا حياة الواقع المعاش، اللحظة الراهنة، فماذا سيحدث؟ هل التهام قطعة اللحم الراهنة سوف يغنيه، وإلى متى، عن البحث عن أخرى وأخرى.. ليست موجودة بعد، وأنها لكي توجد، يجب أن يعمل وينتج مقابلاً أولاً لكي يحصل عليها؟ عندئذٍ فهو يعيش من أجل ما لا يوجد بعد. وماذا لو اكتفينا بما زرع أجدادنا ووجدناه مثمراً ألا يأتي يوم لا نجد فيه ما يكفينا ولا ما نترك لأولادنا؟ ألم يزرع أجدادنا فأكلنا ويجب أن نزرع ليأكل أولادنا؟ ألم يضحي أجدادنا من أجل وطن حر نعيش فيه وعلينا أن نضحي ليبقى الوطن حراً يعيش فيه أولادنا؟ لو صرفنا أموال النفط طبقاً لمبدأ الواقعية هذا على متعتنا ورفاهيتنا ألا يأتي يوم نندم فيه؟ السؤال المهم: هل نأكل السمكة أم نتعلم صيد السمك؟.

إننا في حياتنا الواقعية، لحسن الحظ، لسنا على مذهب

هذا الأب، نحن ندرس، نشقى، نسهر، نعاني ليس من أجل متعة اليوم وإشباع حاجة اليوم فقط، بل من أجل الغد، إننا نضحي بمتع اليوم من أجل الغد، نعمل ونكد ونتعب ونضحي اليوم على أمل الغد! إننا نعيش للمستقبل.

هكذا يكتشف المذهب الواقعي غير واقعي، وإننا في أشد الالتزام بالواقعية نرنو إلى ما هو ليس واقعاً، بل إن الواقع في كثير من الأحيان ننظر إليه ونقيّمه إيجابياً فنرضى، أو سلبياً فنرفض، إنطلاقاً مما نريد أن نكون عليه وليس مما نحن عليه فعلاً، هذا هو محرك التقدم الأخلاقي والمادي: الحضاري.

لو رضينا بالواقع وانحصرنا فيه كيفما كان، لو قبلنا الواقع، فإن ذلك يعني ليس فقط الجمود بل التقهقر إلى الوراء، إن لم تتقدم فاعلم أنك تتأخر.

هكذا عمل العقل، الفلسفة، يكشف لنا عما لا يظهر لأول وهلة، وما يبدو لنا أحياناً يقيناً، مقنعاً، دامغاً لا يمكن دحضه يتهاوى سريعاً أمام النظر العقلي كبنيان من الرمال...

ربما يؤخذ على الفلسفة أيضاً أنها قادرة على إثبات الشيء ونقيضه، ألا تدّعي كل فلسفة التعبير عن الحقيقة،

والفلسفات متناقضة، إذن هي حقائق متناقضة.. لكن هل هذا عيب الفلسفة ضرورة، أم عدم قدرة على إدراك الواقع رغم أداء الواقعية؟ ما ذنب الفلسفة إذا كانت النقائض متساوية القيمة؟ إذ كان ثراء الواقع لا يحد؟ هل ثمة حياة بدون موت؟ أليس الموت ثمن الحياة؟ وهل ثمة نور بدون ظلام أو ظلام بدون نور أو علم بدون جهل أو جهل بدون علم.. فضيلة بدون رذيلة أو رذيلة بدون فضيلة، حرية بدون عبودية أو عبودية بدون حرية..؟ أليست قيمة الحرية في أن ثمة عبودية تتهددها؟ لا يستعبد إلاّ الأحرار ولا يموت إلاّ الأحياء.. الحرية ليست إلاّ نفياً مستمراً للعبودية، ليست الحرية حالة دائمة.. إنها فعل مستمر إذا تقاعس كانت العبودية..

الواقعية متناقضة تطلب الواقع في الوقت الذي تنكر فيه تناقضاته، وتعيب على الفلسفة لاواقعيتها في الوقت الذي تأخذ فيه عليها إدراكها لهذه التناقضات، ربما ما يشفع لهذه الواقعية أنها ليست فلسفة، إنها واقعية العوام..

لكن ربما هذا ما يخيف في الفلسفة، الواقعي يحيا الواقع دائماً من زاوية واحدة في اتجاه واحد، فتطوح به الحياة من أقصى طرف إلى طرف أقصى، من الفضيلة إلى

الرذيلة أو العكس، من طلب العلم إلى الإغراق في الجهل، من ادعاء الحرية المطلقة إلى الواقع في عبودية مطلقة، هذا ينتج التعصب الأعمى، فهو في زاوية الفضيلة لا يقبل أخطاء الغير، وفي الرذيلة لا يتصور للفضيلة وجود، أو أن كل طرف يخيب ظنه، العلم يكشف له عن جهله، الحرية المطلقة تتكشف له عبودية تامة فيتقاذفه الأمل واليأس والتفاؤل والتشاؤم، الفعل والإحباط، ممزقاً مشتتاً وفي كل الأحوال لاواقعي.

الفلسفة مثلاً تكشف لنا أننا أحرار لأننا قابلين للعبودية، علماء لأننا نجهل، فاضلين لأن إغراءات الرذيلة قوية، أخيار لأن الشر يتربص بنا لحظة ضعف، لكن وعي ذلك يتطلب عزيمة قوية ونفسية متينة، قادرة على أن تحيا التناقض دون أن تغرق فيه، مما يجعل الفيلسوف في موقف صعب بين أناس لا ينظرون إلاّ من زاوية واحدة متعصبين لرؤياهم غير قادرين على فهم غيرها. . محط كراهية وريبة. .

لقد روي أن الفيلسوف هيراقليدس، القائل بالتغير المستمر وأنك لا تدخل النهر مرتين، أقرض أحد الناس مبلغاً من المال، وعندما راجعه لاستعادة المبلغ خيّره ذلك

الشخص بين أمرين: إما أن الشخص هو نفس الشخص الذي اقترض منه المال، وعندئذٍ يستوجب عليه إرجاع المبلغ المقترض. لكن هذا يدحض أساس فلسفة هيراقليدس. أو أن فلسفة هيراقليدس صادقة إذن الشخص ليس هو نفس الشخص الذي اقترض منه المال إذن ليس لهيراقليدس حقاً في مطالبته في مال لم يقترضه!

هكذا مالك أو فلسفتك.. هذا هو الخيار!

لكن لو كان الخيار بين المال والفلسفة لهان الأمر كثيراً على الفيلسوف، فالمال ليس عزيزاً على نفسه، ولكن الخيار أحياناً حياتك أو فلسفتك؟!.

ألم يسق سقراط السم؟ وفر أرسطو ناجياً بحياته.. وابن رشد فر بحياته تاركاً كتبه للنار التي التهمت جوردانو برونو.. وصلب الحلاج مقطوع الأطراف حتى الموت.. والقائمة قد تطول..

الأمر يبدو محيراً: الفلسفة لا تطعم خبزاً، لا تطلق صواريخ، لا تشغل خطوط إنتاج، لا تقود إلى المناصب، لا تعطي امتيازات، الفيلسوف لا يملك تحت إمرته فيالق عسكرية... فلماذا يخيف؟!

الفيلسوف يدرك هذا جيداً، بل ليس طموحه أبداً أن يثرى من وراء الفلسفة، ولا يخطر بباله تشغيل خطوط إنتاج وليس هدفه المناصب ولا يطلب امتيازات ولا يغيره زهو طواويس المال والجاه، ولا يأتمر بأمره فرد واحد، وليس في حوزته قطعة سلاح بل ليس هذا فقط، إنه يدرك أيضاً ما يمكن أن تجلبه الفلسفة له من متاعب: إنه وفي وسطه الاجتماعي إما محل سخرية أو رثاء، أو محل شك وريبة، ينظر إلى أفكاره إما تهكماً وسخرية أو بلا مبالاة، أو يرثى لحاله أن يضيع وقته فيما لا يطعم خبزاً، أو يخشى مما يمكن أن تحدثه أفكاره من قلب المفاهيم السائدة والأفكار الشائعة.. فهو مثير المتاعب.. أما حاله مع السياسة فأنكى: إما يطوع أو يحطم.. النظم السياسية تدرك جيداً أكثر من العوام خطورة الفلسفة رغم أنها لا تملك فرقاً عسكرية، ولا خزائن مال، ولا سلطاناً سياسياً. وكل نظام قمعي يدرك أن خطورة الفلسفة تكمن في أنها فلسفة: إنه يريد شعباً لا يناقش لا يجادل لا يفكر لا ينتقد.. لا يشارك النظام السياسي في شيء.. يُفكر له يقرر نيابة عنه، يؤمر فيطيع.. والفلسفة تطلب نقيض ذلك: أن يناقش أن يجادل أن يفكر أن ينتقد.. أن يقرر..

فإذا شاعت الفلسفة صار نظام القمع في ورطة: إما الكشف عن أنيابه ومخالبه صراحة أو ينهار..

فلماذا تطلب الفلسفة وهذا هو حالها؟ لماذا شعار الفيلسوف الحق قول رسول الإسلام «والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر عن يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته أو أن أهلك دونه أو يظهره الله» الفيلسوف يطلب «الحق» لا بديل ولا مساومة فيه، هذا هو التجرد وهذا هو الزهد..

لقد كنت يوماً في زيارة إلى جامعة ببلد عربي، وشاهدت الملك يخرج من صلاة الاستسقاء، وحدث بعد ذلك أن أمطرت السماء، فما كان للتلفزيون وللإذاعة والصحف من شغل إلاّ التسبيح بحمد الملك وليس بحمد الله، على نزول الغيث، أليس الملك هو الواسطة؟ ألم يستجب الله للملك..؟ إذاً الغيث بفضل الملك.. عندئذٍ زال عجبي من أن جامعات ذلك البلاد لا توجد بها أقسام فلسفة..

إن الفلسفة لا يمكنها تصور أن الله غيَّر القوانين الطبيعية، واتجاهات الريح.. لتحمل السحاب إلى حيث ينزل الغيث استجابة لطلب الملك..

إن قبول هذا معناه قبول نفوذ الملك على الله، نفوذاً قادراً على التدخل في ظواهر الطبيعة، وفي إرادة الله، كما يعني أن الملك «مخلوق خاص» وإلاّ لماذا استجاب الله له ولم يستجب لصلاة الملايين الآخرين؟!

المسألة، بكل بساطة لا تخرج عن خدعة: إن سفارة ذلك البلد في بلد أوروبي تزود الملك بمعلومات الأرصاد الجوية بفضل الأقمار الصناعية، وحين يعلم بناءً على هذه المعلومات أن السحاب قادم وأن المطر خلال بعض الوقت سوف يهطل، يخرج في صلاة استسقاء. فيوهم الناس أن المطر جاء بفضله لقد لاحظت أن معلومات الأرصاد الجوية لا تذاع ولا تنشر: إنها سر ملكي!

عندئذٍ هل من الغريب أن نظاماً يقوم على خداع الناس لا يسمح بالفلسفة؟!

أو أن يعلن ملك آخر أن نظامه حرية مطلقة، أليست أبواب قصره مفتوحة أمام كل أبناء شعبه ـ رعيته ـ ويمكن لكل راغب أن يأتي إليه، يناقشه، يحاوره، وأن الديمقراطية بمعنى حكم الشعب تتعارض مع الإسلام بينما الملكية القائمة على «السيف» نظام إسلامي ويتجاهل أن المسألة ليست أن يناقشه الناس ـ فرضنا أن هذا ممكن ـ ولكن من جعله ملكاً..

هل نستغرب أن الفلسفة في هذا البلد أيضاً تكون ممنوعة بل محرمة ديناً، على أن نفهم أن الدين هنا يعني دين الملك.. الدين في خدمة السياسة.

بالطبع ليس هذين الملكين بساذجين حتى يسمحا للفلسفة بتقويض ملكهما، وكشف خداعهما للناس. إن العوام والجهلة، ولو كانوا مهندسين وأطباء وعلماء كيمياء وفيزياء.. أسلس قياداً.. والمطلوب ليس شعباً بل رعية..

إن الفيلسوف يدرك تماماً، ليس فقط أن الفلسفة لا تطعم خبزاً ولا تطلق أقماراً صناعية، ولا تشغل خطوط إنتاج، ولا تخلق جاهاً، ولا تقود إلى مناصب، ولا تجعله ثرياً يزهو كالطاووس في أملاكه، بل يدرك أيضاً أنها تخلق له المتاعب، تضعه في مصاعب في محيطه الاجتماعي غير متقن لقواعد اللعبة الاجتماعية غير منشغل بأسعار الحديد والأسمنت والدولار، وهو لا يتابع اهتمام العوام فلا يعرف آخر شريط ولا آخر أغنية وإذا تورط يستمع كأطرش في الزفة.. إن اهتمامات الناس ليست اهتماماته، والناس لا تصدق أن ثمة من لا يهتم بما يهتمون به.. فينظرون إليه غريباً.. شاذاً.. ليس منهم يعيش بينهم وليس معهم.

متاعب مع نظم القمع التي تريد رعية مستسلمة.. طائعة، تسبح بحمد الملك وحريته المطلقة وفضله في نزول المطر وهو لا يستطيع أن يكون فرداً في قطيع، أفكاره عمل عقله تكشف للرعية الخداع، وتوقظ فيها الوعي بآدميتها وقوتها.. حب المعرفة.. والمعرفة تحرير.. مصاعب مع نفسه، إدراك الحقيقة ليس سهل الاحتمال، إنه القلق، التوتر.. وعي التناقض يدخل التناقض في أعماق الفيلسوف.. وذلك لا يستطيع احتماله إلاّ القلة، أما الباقي فإيمان العجائز يكفيهم.. مما يجعل الفلسفة بحق مجال الخواص ليس ذلك للأسباب التي قد تتبادر إلى الذهن لأول وهلة، ليس ذلك لسبب غير أن الفلسفة تتطلب عزيمة خاصة، نفسية خاصة، قدرة على الاحتمال خاصة، قدرة على التضحية بالمتع المعتادة.. بالمال بالجاه.. بالسلطان.. إنها تتطلب الزهد..

إن الفلسفة مجال الخواص لا يعني أكثر من أن لها ثمناً لا يستطيعه إلاّ القلة، خاصة في مجتمعات الاستهلاك حيث يقيَّم كل شيء «بالدينار» أو في مجتمعات القمع بألوانه حيث الخيار أحياناً بين «صرة المال وحد السيف» عندئذٍ من يقبل على الفلسفة، ليس فقط لا يطمح في شيء

من ورائها، بل يحمل روحه على كفه. . مما يجعلها مجال الخواص. .

ومع ذلك لا نهضة علمية، ولا تقدم تقني حقيقي، ولا حرية حقيقية في مجتمع تغيب فيه الفلسفة ويقمع فيه الفلاسفة. إن العلم لكي يستوطن، والتقنية لكي تتأسس تتطلب أن تعد لها الفلسفة الأرض الصالحة. . العقول القادرة أن تكنس الخرافات والأوهام. . والتسليم بما هو قائم. . ولهذا رغم استيراد العلم وبناء الجامعات ظل العلم في غياب الفلسفة نبتة غريبة غير قابلة للنمو. .

لكن حضور الفلسفة لا يعني ما ذكرنا فقط، إنه يمتد إلى السياسة وهنا تدخل أنظمة القمع في تناقض، إنها تريد توطين العلم وتأسيس التقدم التقني فهذا في ذاته لا يلمس السياسية ولا ينتج إلاّ تكنوقراط، لكنها لا تريد الفلسفة. .

هذا العمل الذي نقدمه يهدف إلى بحث الفلسفة من داخلها، يهدف إلى فلسفة الفلسفة نفسها ودراسة التفلسف في الفعل، أي أن الفلسفة ذاتها هي موضوع الفلسفة.

ولكن كما أشرنا في مقدمة كتاب «مدخل إلى الفلسفة» لا يمكن دراسة فعل التفلسف إلاّ متجسداً في موضوع يجري عليه فعل التفلسف، غير أن هدفنا يعني أن

الموضوعات التي نتناولها ليست هدفنا، بل هدفنا، من خلالها، إدراك فعل التفلسف وهذا ما يفسر الإيجاز وعدم الشمولية في تناولها.

لقد تناولنا في الجزء الأول، أولاً ما الفلسفة؟ هادفين جعل الفلسفة تطرح ماهيتها على بساط البحث، وخصصنا لهذا الجزء الأول من هذا العمل.

ثم تناولنا في الجزء الثاني مباحث الفلسفة، وليس قصدنا هذه المباحث في ذاتها، ولكن إبراز فعل التفلسف من خلالها، ابتداء من مبحث الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، وفلسفة الإنسان التي تدرس الإنسان ليس فرداً وليس جماعة، وفلسفة الاجتماع التي تتناول الفلسفة باحثة في اجتماع الناس ومظاهره.

وخصصنا الجزء الثالث لمشكلات الفلسفة، الوجود.. المعرفة.. الحرية.. ليس لأنها غير ذات علاقة بمباحث الفلسفة الأخرى، ولكن باعتبارها في أساس كل المباحث: إنها أكثر خصوصيات الفلسفة فلسفة. ثم أنهينا بمسار الفلسفة كاشفين، من وجهة نظرنا، على أن ثمة تطور في مسار الفلسفة، على خلاف ما يعتقده كثير من مؤرخي الفلسفة وأحياناً الفلاسفة.

يلاحظ القارىء عدم وجود هوامش تشير إلى مراجع ومصادر، وأرقام صفحات وغيره مما تعود عليه فيما يسمى بحثاً علمياً، حيث يقيّم كل بحث بعدد مراجعه وكمية هوامشه. إلاّ أن هذا ليس جهلاً ولا تجاهلاً، إنه يعبر عن موقف.

مع أنني لست أنكر ما استفدته من عديد المؤلفات والأبحاث، ليس فقط ما أشرت إليه في المراجع العامة ولكن أيضاً ما لم أُشر إليه، إقراري بهذا الدين حتى لا أكون في الوضع الذي أخذه ابن رشد على الغزالي. إذ إن معظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم.. ولولا هذه النباهة المستفادة ما كان له زعم تهافت الفلاسفة.

غير أن عدم النص كما جرت العادة، أقصد منه، من ناحية تحمل مسؤوليتي كاملة حتى على ما استفدته من غيري وما رجعت فيه لعمل غيري، إن قناعتي أن استعمال النص واختياره أصلاً، والاستنباط منه أو عليه، أو تفسيره يدخل تغيرات في النص تجعله يعبِّر عن وجهة نظر الباحث أكثر مما يعبر عن نظرة صاحب النص، وفي هذا أتحمل مسؤوليتي.

مع ذلك أقر بديني نحو مئات المراجع والمصادر ومئات الفلاسفة الذين درستهم وعشت في أفكارهم خلال أكثر من ربع قرن اشتغالاً بالفلاسفة تعلماً وتعليماً. وإذا أهملت الإشارة أحياناً إلى المراجع أو المصادر وإلى الصفحات حيث وردت النصوص، فذلك ليس همي في المقام الأول إثبات أقوال وثيقة وتوثيق نصوص، بقدر ما هو عرض فلسفة الفلسفة كما أراها. . وكما يحق لي أن أراها بعد أكثر من ربع قرن من الاشتغال بها.

إنني لا أطلب الاقتناع بما أقول لأن فيلسوفاً قال هذا، أو كاتباً نص على هذا. . وإنما لأن العقل يبرهن على هذا. . إنني أطلب عقل القارىء وليس تأثيرات أخرى عليه. . هذا هو طموح الفيلسوف، أو كما يقول ابن رشد: «إن قصد الفلاسفة إنما معرفة الحق، ولو لم يكن إلاّ هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم». إنه لا يطلب ثروة ولا جاهاً، لا يشغل خطوط إنتاج ولا يطلق أقماراً صناعية. . إنه يريد الحق، يطلب عقل الإنسان، وأن يمارس العقل فعله في حرية لا تجده حتى النصوص. . وتراث ماضٍ. . يقتنع أو لا يقتنع هذا هو خياره.

بالإمكان بكل تأكيد إرجاع كل كلمة إلى مصدر أو

مرجع وكل نص إلى فيلسوف وإلى صفحة ورقم وطبعة. ولكن يظل وراء هذا كله شيء يستحيل إرجاعه: إنه وجهة نظر الباحث، رأيه، فلسفته.. وهذا هو مبرر كل عمل وكل بحث..

لكن للأسف بعض البحوث والكتب ـ إن لم يكن أغلبها ـ ليست إلاّ تجميعاً وتوليفاً وليست تأليفاً، وربما يفخر أصحابها بقائمة المراجع والمصادر الطويلة، واتساع الهوامش التي تلتهم الحيز الأكبر في صفحات البحث أو الكتاب.. لكنك تبحث عبثاً عن رأي الكاتب، عن وجهة نظره فلا تجد إلاّ الخواء.. كمن يبحث عن قطة سوداء في غرفة مظلمة ليست موجودة فيها.

إننا للأسف لا نفرق بين البحث التاريخي حتى في الفلسفة والبحث القائم على الرأي ووجهة النظر.

البحث التاريخي يتطلب ضرورة النصوص والهوامش والدقة فيها، والمقارنة حتى بين طبعات نفس المرجع أو المصدر وتقييم مصداقيتها. وهو بلا شك مفيد، فحين أعرض لفلسفة أفلاطون أو أرسطو.. أو هيجل.. فإن البحث على النحو المشار إليه يكون واجباً، ولا يتطلب بالضرورة رأياً أو فلسفة كمنطلق إلاّ ما يكفي لربط الموضوع.

لكن إذا اقتصرنا على هذا النوع، نكون قد اقتصرنا على تاريخ الفلسفة ـ أو أي علم آخر ـ وضاعت منا الفلسفة وهذا للأسف هو حال أقسام الفلسفة اليوم خاصة في وطننا العربي.. إنها في الغالب تدرس تاريخ الفلسفة وليس الفلسفة!.

ولكن عندما يتعلق الأمر بطرح رأي وفلسفة فإن التوثيق يصير ثانوياً بل حتى ليس لازماً، لأن التقييم عندئذٍ يجب ألاّ يكون بعدد المراجع والمصادر ولا كمية الهوامش ولا دقة النصوص. ولكن تقييم الرأي نفسه والفلسفة نفسها بغض النظر عن الهوامش والمراجع.. إلخ.

إن غياب هذا النوع من البحث هو ما جعل بحوثنا تكراراً وتجميعاً وتوثيقاً لا يضيف جديداً، حيث غاب الرأي ووجهة النظر، فغاب النقاش والحوار والجدل.. إذ كيف يناقش ويحاور من جمع أقوالاً ووثق نصوصاً، ليس له منها غير التجميع والتوثيق؟ وإذا كان ثمة موضوع للنقاش فسيكون في دقة نقل النص أو التوثيق.. والطباعات والصفحات.. مجرد أسلوب فني.. وليس نقاشاً في الرأي ووجهة النظر.

صحيح أن البحث القائم على الرأي، على طرح فلسفة

الباحث، يحمل مخاطر ويرتب التزامات ويتطلب الجرأة. إنك لن تحاسب على إيراد ما قاله أرسطو أو كانت أو هيجل أو ابن رشد.. أو سارتر.. ولكنك تحاسب على رأيك ووجهة نظرك، وفلسفتك.. تستطيع أن تورد ما قاله روسو عن الملكية من أن «أول من سيّج قطعة أرض وادعى ملكيتها هو أول لص، وأن من صدقه أول مغفل»، وأن برودون يعتبر الملكية سرقة.. لكنك تتخفى خلف الصفحات وأرقامها وعناوين الكتب التي وردت فيها وأسماء مؤلفيها. ودقة التوثيق ربما تشير إلى الرغبة في التنصل من المسؤولية: إنه ليس رأيي.. ليس فلسفتي، غيري هو الذي قال هذا..

هل هذا النوع من البحث، الخالي من الرأي، من وجهة النظر. الهارب إلى التاريخ، المتخفي في أثواب الآخرين، والناطق بأقوالهم يعكس أحوال القمع السياسي والاجتماعي والفكري والعقائدي في الوطن العربي؟! ألا يساهم هذا في غياب الفلسفة أو تغييبها؟ ألا يتطلب هذا بالذات نهوض الفلسفة متمردة حتى على تاريخها؟ ألا يستدعي الجهر بالرأي.. الجرأة في الطرح..؟ الفلسفة لا يصنعها الجبناء ولا المتعيشون بها، كم هم ألوف أساتذة الفلسفة في

الوطن العربي.. وكم هي كثيرة كتب التوليف والتجميع.. وكم هي غائبة الفلسفة من ساحات جامعاتنا ومجتمعاتنا.. وكم هو الظلام دامس حولنا ترتع فيه الخفافيش والخرافات، يسوده ملوك على رعية، وديمقراطية الرجل الواحد.. واحتكار الاتصال بالسماء، واللهث خلف التلهيات، وسيلان اللعاب على شاشات التلفزيون.

أين الفلسفة في أقسام الفلسفة؟ ليست إلاّ تاريخاً. أين الفلاسفة..؟ هل نوقد مصباح ديوجين لنبحث عنهم في رائعة النهار؟!

أعرف الجواب: عندما يفتخر ببناء السجون أكثر من المدارس، وتسليح البوليس أكثر من صحة الإنسان واتساع السجون أكثر من اتساع المطابع، وحينما يعم النفاق والكذب طمعاً أو خوفاً.. فإن الناتج يكون الوعي المنافق.

نعم إن سطوة أنظمة القمع لا مثيل لها، لقد فر أرسطو ناجياً بحياته بعد أن فكر وكتب، وفر ابن رشد مخلفاً كتباً، وطعن اسبينوزا بالسكين بعد أن كتب ما كتب، وأحرق جوردانو برونو لكن كتبه باقية، وصلب الحلاج لكن ما قاله وصل إلينا، أما الآن.. القمع المسبق، ولا يعرف

الفيلسوف أحياناً لماذا يقمع.. ولا يعرف غيره أنه مقموع.. القمع على النوايا، العقوبة قبل الذنب.

ولكن إذا كانت الفلسفة تحرر العقل، فأي وقت تلزم فيه أكثر من هذا الوقت؟!

إذا كانت الفلسفة حفز التفكير فما جدواها إن لم تناهض القمع؟.

إذا كانت الفلسفة تنويراً فما فائدتها إن لم تهتك عتمة الظلام؟.

لكن هذا يتطلب الجرأة.. والجبناء لا يصنعون فلسفة! هذا الكتاب إذن هو رأي، هو وجهة نظر، هو فلسفتي في الفلسفة، وللقارىء مطلق الخيار يقبل أو يرفض، يقتنع أو لا يقتنع.. لا أطلب منه إلاّ أن يحكم عقله، إنه كتاب رأي ووجهة نظر، ليس تجميعاً لأقوال ولا توثيقاً لنصوص، وما هو معروض للنقاش هو رأي ووجهة نظر. إنه ليس تاريخ الفلسفة بل فلسفة..

لقد سألني أصغر أبنائي يوماً: ما عملك يا أبي؟ قلت أستاذ فلسفة.

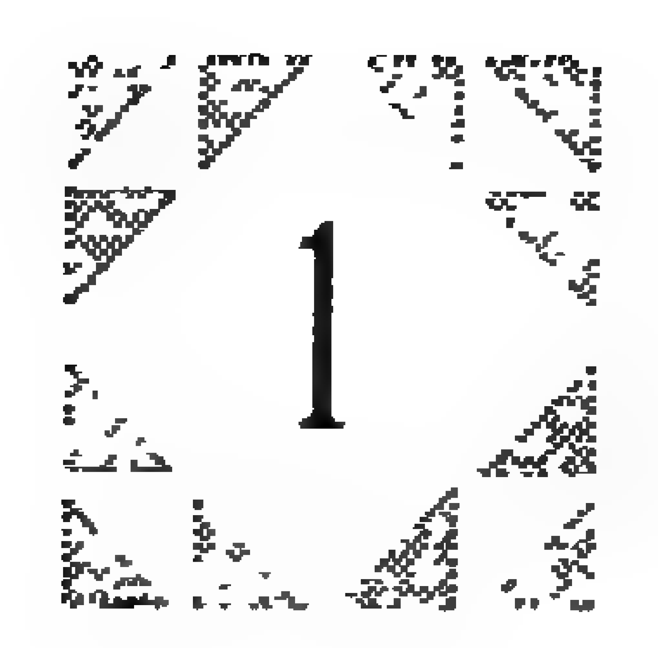
فتساءل الطفل ببراءة السابعة من العمر: وما الفلسفة؟

سؤال عظيم من طفل صغير، عملت أكثر من ثلاث سنوات لعلي أجيب عليه، هذا العمل هو ما أقدمه لكل من يتساءل عن الفلسفة..

د. رجب بودبوس

الباب الأول

ما الفلسفة؟



ـ المصطلح:

إذا أخذنا المصطلح حرفياً، ولن نزيد في هذا الصدد عما قيل من قبل، فإنه يتكون من شقين «فيلو» و «سوفيا» أما «فيلو» فيعني في اللغة اليونانية «حب» وأما «سوفيا» فتعني في نفس اللغة «حكمة» ويكون بذلك المعنى الحرفي لهذا المصطلح كما اشتق من اليونانية «حب الحكمة».

ـ نشأة المصطلح:

يختلف مؤرخو الفلسفة اختلافاً كبيراً في تحديد نشأة هذا المصطلح تاريخياً، كما يختلفون في تحديد إلى من يرجع اشتقاقه، بعضهم يراه فيثاغورس 550 ق. المسيح طبقاً لما ذكره ديوجين الذي أجاب، عندما سأله طاغية فليونيس عما يكون: أنا فيلسوف أنا محب للحكمة. ذلك لأن الحكمة صفة الآلهة، فاكتفى بأنه محب للحكمة،

وبعض آخر يرده إلى سقراط حين جعل من نفسه محباً للحكمة وليس معلماً لها، تمييزاً لنفسه بهذا عن السوفسطائيين الذين يدعون تعليم الحكمة، كما أن المؤرخ هيرودوت أورد أن قارون سأل المشرع سولون: هل جبت الأرض متفلسفاً؟ أي طالباً للحكمة.

بغض النظر عن هذه الاختلافات التي تبين صعوبة تحديد أول من اشتق المصطلح، فإنه من الثابت أن المصطلح ظهر في العصر اليوناني كما يدل عليه اشتقاقه نفسه، ولكن هل اشتقاق المصطلح يتزامن مع محتواه؟ إذا كان الأمر كذلك يصير من المنطقي أن اليونان أول المتفلسفين، أما إذا كان المصطلح لا يتزامن مع محتواه سقطت هذه الدعوة أو على الأقل احتاجت إلى إثبات آخر غير الاشتقاق الاصطلاحي، وإذا لاحظنا أن محتوى المصطلح أخذ معاني ودلالات غير تلك التي يوحي بها المصطلح فإنه ليس من المستبعد أن المحتوى سبق الاشتقاق الاصطلاحي، عندئذٍ يطرح السؤال من أول المتفلسفين؟

ـ من أول المتفلسفين:

في الإجابة على هذا السؤال يختلف المؤرخون أيضاً،

إن اشتقاق المصطلح من اللغة اليونانية جعل بعض المؤرخين مثل راسل وهنري بيبر وأيضاً زيلر يرون أن اليونان هم أول شعب تفلسف ومعنى ذلك أن المحتوى ظهر بظهور المصطلح، ولكن عند اليونانيين أنفسهم نجد المحتوى قد سبق اشتقاق المصطلح، مما يعني أن محتوى الفلسفة لم يظهر مع الاشتقاق الاصطلاحي، هكذا يرد مؤرخون آخرون منبع الفلسفة إلى الشرق عموماً وإلى مصر وما بين النهرين خصوصاً، ومن بين هؤلاء المؤرخين جورج سورتون وبول ماسون وول ديورانت.

هذا الاختلاف يرجع إلى أن كلاً من الفريقين له وجهة نظر عن الفلسفة مختلفة عنها عند الفريق الآخر، فالفريق الأول يقصرها على التفكير العقلي الحر الذي لا يهدف إلى غاية غير اللذة العقلية التي يحصلها الفكر نفسه في التفلسف، وباختصار أخذ المصطلح في معناه الذي أعطاه له فلاسفة اليونان، ولكن هذا يعني كما لو أننا أخذنا تعريف مذاهب على أنه الفلسفة مما يلغي ما سبقه من مذاهب، وليس من المعقول أن نأخذ مثلاً تعريف الوجودية على أنه تعريف الفلسفة ونبني عليه الرأي بأن الوجوديين هم أول من تفلسفوا.

بينما يجعلها الفريق الثاني تشمل العقائد والطقوس

الدينية وبالتالي أسبقية الفلسفة على الاشتقاق الاصطلاحي للاسم الدال عليها، عندئذٍ ليست هي حكراً على اليونان.

إذن كلٌ من الفريقين رأيه صحيح بالنسبة لتحديد الفلسفة وفقاً للثقافة التي ظهرت فيها، ولكن ليس تحديد الفلسفة.

إشارة إلى الرأي الأول، كما سنرى في العصر المسيحي صارت الفلسفة تعني الدفاع عن العقائد الدينية ومحاولة إيجاد المبررات العقلية لما هو لا عقلاني، ومع ذلك يعتبرها هذا الفريق فلسفة، مما يعني أن الفلسفة صارت في العصر المسيحي لا تهدف إلى البحث العقلي الحر الذي جعله هذا الفريق معياراً لما هو فلسفة، ومع ذلك ظلت فلسفة.

كما أن الفلسفة قبل اليونان وقبل اشتقاق مصطلحها لم تكن مقصورة بالكامل على العقائد والطقوس الدينية، وإن كان هذا يعتبر تفسيراً ولو ساذجاً للغز الوجود، فقد شغل العقل فيها حيّزاً ما، وإن غلبت العقائد والطقوس فذلك راجع إلى اهتمامات المجتمعات وثقافتها وما تطرحه من أسئلة ومدى توافر المعارف للإجابة عليها، أضف إلى ذلك أن العصر اليوناني لم تكن فيه الفلسفة محض عقلية في كل مراحله، فقد شغلت بالعقائد والطقوس وعبّر عنها بالشعر

وهو ليس لغة العقل بقدر ما هو لغة الوجدان.

ولو تفحصنا اليوم ما خلّفه فلاسفة اليونان لظهر لنا جلياً ما هو لا عقلاني في تفسيراتهم، ليس في هذا مأخذ، إننا لا نطلب منهم أكثر مما يستطيعون، فالفيلسوف يتفلسف انطلاقاً مما يتوافر له من معلومات، مما يقودنا إلى القول أنه وإن صدق تعريف الفلسفة في الحضارة اليونانية على هذه الحضارة، إلا أنه ليس التعريف الوحيد والفريد، فهو لا ينطبق تماماً على كل مراحل هذه الحضارة ولا على ما آلت إليه الفلسفة بعد ذلك، وبالتالي ليس من الضروري أن نجد هذا التعريف في كل الحضارات، أو لا نعتبرها متفلسفة.

إن هناك فرقاً كبيراً بين اشتقاق المصطلح والفعل الدال عليه أي التفلسف، بل من المنطقي أكثر وجود الفعل الدال عليه المصطلح سابقاً على المصطلح، إن فعل التفلسف ومحتواه نجده في كل الحضارات، وإن اختلفت مظاهره وموضوعاته واهتماماته من حضارة إلى أخرى، ولا يمكن القبول بأن الإنسان انتظر العصر اليوناني أو انتظر اشتقاق المصطلح لكي يتفلسف، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن جوهر الفلسفة يكمن في طرح الأسئلة والطريقة التي تُطرح

بها وليس في الإجابة على الأسئلة المطروحة «الفيلسوف العظيم هو الذي يكتشف طريقة جديدة لطرح الأسئلة» ولا نعتقد أن الإنسان قبل اليونان لم يطرح أسئلة ولم يكتشف طُرقاً لطرح الأسئلة، مما يعني أن اكتشاف طرق جديدة لطرح الأسئلة لا يعني البتة أنها لم تطرح أو أنه لن يكتشف طرق جديدة لطرحها.

الخلاصة إذن أن اليونان ليسوا أول من تفلسف، لأن الفلسفة لم تظهر فقط باشتقاق المصطلح الدال عليها، منذ وجد الإنسان وهو يطرح أسئلة وهو يحاول فهم ما يحيط به ويستكنه أسرار الطبيعة والكون والوجود والحياة، ويعمل فكره ليزيل الغموض عما حوله ويحدد مكانه، الفلسفة تنبع من إرادة فهم، فهم ما حولنا، فهم حياتنا، فهم أنفسنا، وهي أيضاً حب استطلاع به نتجاوز ما هو معطى في تشتته، تناقضه إلى ما وراء المعطى، الفلسفة طلب المعرفة، والمعرفة قوة تعني سيطرتنا على ما حولنا على الطبيعة وظواهرها، على أنفسنا، ونظم حياتنا، والمعرفة أيضاً تحرير وحرية، إن الجهل عبودية والمعرفة حرية لذلك ليس من المستغرب أن تكون الفلسفة تحرير.

إننا إزاء الكثير من المشكلات وأمام الكثير من الأسئلة

لا زلنا مثل ذلك الإنسان البدائي مثلاً: الحياة، الموت، غاية الحياة، المصير، القضاء والقدر، الحرية، العبودية، العدالة، المساواة حتمية أم عبث. هل ثمة حياة أخرى غير هذه. البؤس الشقاء الظلم.. لا زلنا في موقف الإنسان البدائي، لم نجد لها حلاً نطمئن إليه، لا زلنا في موقف الشاك.. المندهش، القلق أمام نفس الأسئلة تطرح علينا بنفس العنف، تتطلب إجابة بنفس الإلحاح.. في موقف فلسفي.. رغم الإجابات التي قدمتها كل حضارة، نظرة إلى العالم وفي الحياة؟ فإن الأسئلة ذاتها لا زالت تُلح علينا تنتظر إجابتنا.

إن أول المتفلسفين هو أول إنسان وعى ذاته متميزاً عما حوله فأثار ما حوله القلق في نفسه: من أنا من أكون؟ لماذا وجدت؟ ما غاياتي؟ الفلسفة، كما يقول جبرييل مارسيل «قلق ميتافيزيقي» هذا القلق منبعه وعي الإنسان بأنه ليس ما حوله، إنه متميز عن الطبيعة: فمن أكون؟ قلق ميتافيزيقي لأنه ليس قلقاً من شيء معين. قلق يطرح أسئلة تطلب الإجابة، إن أول متفلسف هو أول من طرح أسئلة، حتى وإن كانت إجاباته خاطئة أو ناقصة وحتى إن لم يجب عليها.



الفلسفة والحكمة:

لقد ذكرنا أن المعنى الاشتقاقي لكلمة فلسفة هو حب الحكمة. لكن هذا لا يشفي غليلاً، ما هي الحكمة؟

من الملاحظ أننا عندما نحاول فهم معنى الحكمة أو أن نضع لها تحديداً دقيقاً فإن صعوبات جمة تواجهنا ذلك لأن المقصود بالحكمة يختلف من عصر إلى آخر، ففي العصر اليوناني مثلاً عرّف هيراقليدس الحكمة بأنها «تكمن في قول الصدق، والإنصات لصوت الطبيعة، والعمل وفقاً لها» وهذا يعني من ناحية ربط الحكمة بالسلوك «قول الصدق» إذ لا جدوى من حكمة لا تظهر في سلوك، ولكن قول الصدق يتطلب معرفته، ونحن نعرفه بالإنصات لصوت الطبيعة، والعمل وفقاً للطبيعة، إذ ليس من المجدي العمل ضد الطبيعة، عندئذٍ تقود الحكمة إلى نوع من الاستسلام.

لكن لسقراط رأي آخر، إذ يورد عنه في بحثه عن تسمية

تليق بصولون وهوميروس أنه قال: «إطلاق اسم حكيم عليهما شيء أعظم مما يستحقان فهذا لا يليق بالآلهة، وإنما اسماهما فيلسوفان أي يسعيان للحكمة ويحبانها» مما يعني أن الإنسان لن يكون حكيماً لأنه لا يعرف كل شيء، وعلى هذا الأساس يرد سقراط عندما سُئل لماذا قال عنه وحي دلفى إنه حكيم، لأنى أعرف أنني لا أعرف شيئاً، الحكمة عندئذٍ ترتبط بالتواضع ومعرفة الإنسان لنفسه: إعرف نفسك. . .

بينما لأفلاطون رأي آخر إذ يرى الحكمة تفوق الإنسان على نفسه بينما الجهل هو نقص إنسان ما إزاء نفسه، إن تفوق الإنسان على نفسه يجعله قادراً على التحكم في نفسه وإخضاع شهواته ورغباته وليس الانقياد لها والذي يعتبر جهلاً، هذا التعريف للحكمة ينبع من مذاهب أفلاطون الذي يرى في الوجود العيني سقوطاً يسعى الإنسان الحكيم إلى تجاوزه نحو الوجود الكامل، مما يشترط تخلص الإنسان من الرغبات والشهوات التي تحجب عنه الخير المطلق.

إن العصر الإغريقي القديم يفهم الحكمة لا على أنها معرفة نظرية بل روح حرة لا يمكن إغراؤها.

لكن المعرفة ضرورية لكل حكيم، إذ لا حكمة دون معرفة، فالحكمة هي طريقة لوضع المعرفة في التطبيق، في السلوك، ولهذا وحّد السوفسطائيون بين الحكمة والمعرفة، وحيث إن المعرفة يمكن أن تكتسب وتعلم إذن يمكن للحكمة أن تكتسب وأن تعلم جاعلين من أنفسهم هكذا معلمي الحكمة، وهذا ما آثار عليهم السخط ليس فقط أنهم يحصلون على مال مقابل تعليم الحكمة، وإنما لأنهم بإشاعة الحكمة وتعليمها لم تعد الحكمة «هبة» خاصة ببعض الناس، إن الذين تحدثوا عن الحكمة قبلهم تجاهلوا مصدرها الذي جعله السوفسطائيون في المعرفة الممكن اكتسابها، عندئذٍ يحق لأبيقور أن يعرّف الفلسفة بأنها تدريب على الحكمة، حيث إن هدفها هو تعليم الإنسان أن يعيش وفق الطبيعة، نفس نظرة الرواقية وإن كانت تنطلق من تصور قدري مسبق لكل ما يوجد، هذا التصور يقتضي من ناحية معرفة الطبيعة ومن ناحية أخرى خضوعاً غير مشروط للضرورة الطبيعية، وبما أنه ـ من جهة نظرهم ـ ليس باستطاعة الإنسان أن يغير شيئاً في نظام الأشياء فإن الحكيم هو الذي يدرك المحتوم فيخضع له بانتصار العقل على الشهوة، الحكيم حقاً ـ كما يقول ديوجين ـ من يظل

سيد غرائزه ورغباته ويعيش متوافقاً مع الطبيعة أن تكون حكيماً يعني عملياً: لا تثق في دوافعك، لا تصغي لجسدك، تعلم ضبط نفسك، وأولاً ضبط مشاعرك وأحاسيسك.

لقد سئل ديوجين عما استفاده من الفلسفة فأجاب: على الأقل جعلتني قادراً على تحمل كل المصائب.. الحكيم يمكنه أن يعيش في كل مكان لأنه في كل مكان متوافق مع نفسه ومع قوانين الطبيعة.

هكذا يظل التوافق مع الطبيعة مطلب الحكيم الذي معرفته تتوجه إلى أن يعيش في وفاق مع ما يعرف «الطبيعة» لكن مصدر المعرفة ليس في الإيمان ولكن في الفلسفة، مبعثه طلب الكمال العقلي والأخلاقي.

لقد كان الحكيم في العصر اليوناني هو المتزهد الذي برم بالدنيا وأولاها ظهره، أو هو المستغني عن الانشغال بالدنيا والحياة العملية وكسب العيش وانصرف للتفكير في أسرار الكون والإنصات لصوت الطبيعة، لكنه يستطيع هذا بفضل نظام العبودية الذي خص العبيد بالعمل اليدوي، والسادة، النظر العقلي والسياسي مؤسساً على الفصل بين العقلي والعضلي، فالسادة لا تواجههم مشكلات الحياة

العملية وإنتاج الحياة، على الأقل مباشرة، فانصرفوا يعملون العقل للذة التي يمنحها لهم ذلك، والعبيد الذين يواجهون مشكلات الحياة وإنتاج الغذاء ليسوا إلاّ عضلات، ومن هذا يمكننا استخلاص تحديد للحكمة يصدق فقط على الفترة اليونانية، أما عند الشعوب البابلية وغيرها من التي انتشر فيها السحر، فإن الحكيم هو الساحر الذي يمتلك أساليب السحر ويصنع ما يندهش منه الأخرون، وحيثما تسود العقيدة الدينية ـ ما قبل الأديان السماوية ـ فإن رجل الدين هو الحكيم لأنه المطّلع على أسرار العقيدة وعلى اتصال بالآلهة، أما في الشعوب العملية فإن الحكمة تصبح حسن تصريف الأمور وحسن السلوك تجاه المواقف المختلفة.

لكن تعريف الحكمة أخذ منحى جديداً ومختلفاً ضد الكنيسة في الثورة على الكنيسة، الكنيسة تدّعي احتكار المعرفة، واحتكار الحقيقة وامتلاكها، هذا لا يجعل أمام الحكيم من طريق إلاّ المرور عبر الكنيسة مما يعني في نفس الوقت التسليم بالحقيقة كما تراها الكنيسة، وأن الكنيسة مصدر المعرفة، عندئذٍ الحكمة تقتضي التمرد على هذه الوضعية، إنها كما يذهب بير بايل: رغبة ملحة شجاعة في المضي حتى النهاية في البحث عن الحقيقة،

إنها دافع لا يعرف الخوف، ينحي الأحكام المتبسرة والتصورات الفاسدة انطلاقاً من أنه لا شيء محظور على العقل، مما يعني تجاوز الكنيسة ومحرماتها التي تضلل العقل، لا شيء محظور على العقل يعني لا سلطة كنيسة، بهذا الفهم للحكمة عادت الحكمة لترتبط بالمعرفة وليس بالإيمان، إنها جهد إنساني وليس معطى إيماني، فالحكمة كما يراها اسبينوزا إدراك للضرورة الكلية والعمل طبقاً لها، حيث إن معظم الناس لا تدرك إلاّ الجزئي، الفردي، الوقائع المشتتة، الأحداث والحوادث غير المترابطة، أما الحكيم فذلك الذي يدرك الضرورة الكلية ما وراء التشتت والتجزؤ، لكنه لا يقف عند الإدراك فقط، عند المعرفة فقط، بل يتعداه إلى العمل وفق إدراكه، فالحكمة إذن تقتضي المعرفة وتقتضي السلوك وفق المعرفة.

إذا أخذنا الحكمة في ذاتها فإننا نجدها في اتجاهات ثلاث.

أولها الحكمة المتعلقة بالسلوك، فنقول عن فلان إنه حكيم حين لا يتسرع ولا يأتي سلوكاً إلاّ بعد تأمل وروية وتقييم للنتائج المترتبة، والمفاضلة بين النتائج المتوقعة قبل السلوك مما يؤدي بالحكيم إلى السلوك أو الامتناع عن

السلوك، فالحكمة ليست فقط أن نسلك ولكن أحياناً أن نمتنع عن السلوك، وإذا كانت المعرفة لازمة للحكمة إلاّ أنها ثانوية لأن الهدف هو السلوك وبما أنه ليس كل معرفة قابلة للسلوك طبقاً لها فإن الحكمة أيضاً اختيار المعرفة القابلة للتحول إلى سلوك، مما يعني أن الحكمة تعبر عن موقف حر، كما تظل المعرفة مطلوبة حتى وإن لم تؤدِ إلى سلوك.

والسلوك الحكيم يتحدد بالنتائج المتوقعة مما يعني أنه في حالات كثيرة يكون الامتناع عن السلوك حكمة، لكن النتائج متوقعة وليست ناجزة قبل السلوك، مما يجعل الامتناع عن السلوك ناتجاً عن توقع نتائج وليس عن معرفة مسبقة.

وقد أدى هذا المعنى إلى نوع من السلبية كما تظهر في فلسفة أبيقور، إذ مقارنة اللذات بالآلام المتوقعة عن كل سلوك يجعل السعادة الحقة الخلو من أي انفعال.

وقد يؤدي إلى هيدونية محضة كما تظهر في الفلسفة القورينائية، إذا كنا لا نعرف على سبيل اليقين ما ينتج عن أفعالنا فإن الحكمة تقتضي أن نغتنم اللحظة الراهنة، فالحكيم من لا يضيع عصفوراً في يده في سبيل عشرة على شجرة.

على كل حال هذا المفهوم للحكمة لا يعني الفلسفة

بكاملها وفي كل معانيها، إذ حبنا للحكمة لا يقتصر على السلوك، بل يتعدى السلوك الحكيم إلى التأمل في أمور ليست لها علاقة مباشرة بالسلوك مع إيماننا بأن كل تفكير يترتب عليه سلوك، لكن طلب المعرفة يظل أشمل من تحولها إلى سلوك.

أما الحكمة في معناها الثاني فإن السلوك المترتب عليها يكون ثانوياً، وفي هذا يقول ديوجين: لقد جعلتني على الأقل قادراً على تحمل كل المصائب، في هذا المعنى يقال عن الحكيم أنه ذلك الذي يتقبل تصاريف الدهر ومصائبه بهدوء وبدون انفعال، كما نجده في المدرسة الكلبية.

الحقيقة أن هذا التعريف للحكمة لا يزال قاصراً وسلبياً. هنا الحكمة ليست إلاّ الاستسلام لما يعتقد أنه ليس في الإمكان منع وقوعه، إنه مبني على عقيدة أن الإنسان لا يستطيع تغيير شيء في نظام الأشياء ولا الحيلولة دون وقوع ما يجب أن يقع. لكن هذه العقيدة موضع سؤال، وليست يقين الفلسفة بالمعنى الدقيق بقدر ما يعبر عن فلسفة معينة.

وإذا كان المعنى الأول يضع السلوك في المقام الأول، فإن التعريف الثاني سلبي محض، يقتصر على تقبل تصاريف الدهر دون انفعال أي دون التأثر بها.

لقد فهمت الحكمة على أنها: المقدرة على التمييز بين الخير والشر بوضوح، لكن هذه المقدرة على التمييز تتوقف على إمكانية معرفة الخير والشر وأن ثمة خير مطلق وشر مطلق، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فإن مقدرتنا لا تتعدى التمييز بين خير وشر، وهو خير أو شر من وجهة نظرنا مما يقود إلى أن الحكمة تتوقف على وجهة نظرنا في الخير والشر.

كما فهمت على أنها المقدرة على الجمع بين المعرفة والسلوك، المعرفة وحدها ليست حكمة والسلوك وحده ليس حكمة، الحكمة هي المعرفة والسلوك طبقاً لها. لكن المعرفة لا تزال غامضة في علاقتها بالسلوك، فهل كل معرفة تؤدي إلى سلوك تعتبر حكمة؟ إنني أعرف الشر وأسلك طبقاً لمعرفتي، فهل هو سلوك حكيم؟ أم أن الجمع بين المعرفة والسلوك يقتضي مبدأ آخر ليس هو في المعرفة وليس هو في السلوك: مبدأ أخلاقي طبقاً له يكون الجمع بين المعرفة والسلوك، عندئذٍ الحكمة تكون أن أسلك طبقاً لمعرفة الخير وأن أمتنع طبقاً لمعرفتي بالشر.

إن المعرفة أمر ضروري ومفيد كما ليس من السهل تحصيلها لكنها وحدها غير ذات جدوى ما لم تتحول إلى

سلوك، ليس من المفيد في شيء تجميع الحقائق والوقائع، ولكن الوصول منها إلى تعميم نتيجة لكن ليس هذا حكمة، إن العلماء ليسوا بالضرورة حكماء، الحكمة تشتمل على تقييم يرشد إلى حل المشاكل النظرية والعملية ويقود سلوكنا، ولهذا فإن العلم (أو المعرفة) بدون أخلاق أشد ضرراً أحياناً من الجهل، الجمع إذن بين المعرفة والسلوك ليس هو حكمة إلاّ باللجوء إلى مبدأ قيمي، أخلاقي يجعل الجمع يتوجه نحو ما هو خير.

كما فهمت الحكمة على أنها ممارسة الاعتدال والابتعاد عن التطرف، ألم يذهب أرسطو إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين إفراط وتفريط، إذن الحكمة ممارسة الاعتدال في سلوك المرء وشؤون حياته لأن كل إفراط أو تفريط، كل تطرف سيء.

لكن مع ذلك قد لا يكون الاعتدال دائماً حكمة، بل تقتضي الحكمة الجرأة والتطرف أحياناً، عندئذٍ تكون الحكمة ليس في الاعتدال ولكن متى يكون الاعتدال ومتى تجب الجرأة والتطرف، إن الحكمة ـ أو الحكيم ـ دائماً في موقف يستنبط منه ومما يهدف إليه الرد المناسب.

كما تعتبر الحكمة دراية المرء بأخطائه ونقاط ضعفه،

فيسلك مدركاً لقدراته وإمكانياته الحقة، مما يجعله يتفادى الإخفاق والإحباط نسبياً والذي يعاني منه الجاهل بذلك. إن أغلب إخفاقاتنا وإحباطاتنا تأتي من أننا نسلك ونتصرف غير مدركين لإمكانياتنا وقدراتنا وأخطائنا ونقاط ضعفنا باختصار جاهلين واقعنا، مما يجعل طموحاتنا في تناقض حاد مع ما نستطيعه فتكون المعاناة والألم.

وينظر إلى الحكمة على أنها تتوقف على درجة السيطرة التقنية على العالم، ولكن على العكس السيطرة التقنية تفترض الحكمة، خاصة عندما العمليات العلمية والتقنية تتوجه إلى مواقف وأوضاع عديمة المعنى كما هو الحال اليوم، بالحكمة يمكن أن لا نبني خطوط إنتاج جديدة ولا نطلق أقماراً صناعية، ولكن بالحكمة يمكن أن نلجم هذا الاندفاع الذي قد يقود إلى التدمير الذاتي للإنسان، الحكمة هنا تعني إنذاراً ضد الذكاء الزائف.

إن دلالة مشكلة الحكمة تغيرت في مسارها التاريخي كما أنها ترتبط بالمذهب الفلسفي الذي يقدم لها تحديداً، مما حدى بفيلسوف مثل راسل أن يتساءل «هل ثمة شيء يقال له حكمة أم أن ما يبدو كذلك هو مجرد الحد الأقصى من تهذيب الحماقة؟» وأن يرفض فيلسوف آخر وهو

هيدجر تعريف الفلسفة بأنها محبة الحكمة، فهذا التعريف لا صلة له بالمحبة، المشاعر حتى أرقها لا صلة لها بالفلسفة، فالمشاعر أمر لا عقلاني، إذن ثمة تناقض بين تعريف الفلسفة بأنها محبة الحكمة وأنها البحث العقلي الخالص، المحبة مشاعر وعواطف وبالتالي لا عقلانية، محبة الحكمة إذن ليست الفلسفة.

ـ فما هي الفلسفة؟

ربما لا نعاني صعوبة كبيرة في الإجابة على السؤال ما هي فلسفة أفلاطون، سقراط، ابن رشد، ماركس، هيجل، سارتر، لأنه سؤال بسيط يمكن تحديد مضمونه بدقة كبيرة، أما لكي نجيب على ما هي الفلسفة، فإنه يجب الابتعاد عن فلسفة أفلاطون وأرسطو، ولكن ماذا يبقى بعد ذلك: هوية مجردة، هل ثمة ما هو مشترك بين الفلسفات التي تتنوع وتختلف وتتعارض وتتناقض.

إن الإجابة على هذا السؤال تختلف عند المتخصصين عنها عند غير المتخصصين، إنها أشد صعوبة، وقد يستاء غير المتخصص كثيراً عندما يكتشف أن ما كان يبدو له يقيناً يطمئن إليه يبدو غامضاً غير يقيني عند الفلاسفة، وعندما يكتشف أن أي تعريف للفلسفة هو فلسفة.

لقد عرّف أرسطو الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها أو بعللها والتي عدّدها بأربعة: علة فاعلة حيث إن لكل فعل فاعل، وعلة غائية حيث إن لكل فعل غاية، وعلة مادية وعلة صورية لأنه ليس ثمة مادة إلاّ على صورة معينة، الفلسفة هي إذن معرفة بهذه العلل وتفسير الأشياء والموجودات وفقاً لها، وهذا يتطلب تجاوز المباشر والجزئي إلى الكلي.

لكن تعريفها يضيق عند ابن رشد باعتبارها «ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة أنها مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها». لقد تحول غرض الفلسفة من البحث في حقائق الأشياء، وهو بحث يطلب لذاته إلى جعل البحث أو النظر في خدمة علم التوحيد، ربما للظروف التاريخية دورها، ففي مواجهة ضد الفلسفة يحاول ابن رشد تبرير دراسة الفلسفة وجعلها مقبولة عند رجال الدين، ربما هذه الظروف نفسها التي طوعت الفلسفة قبل ذلك وجعلتها في خدمة الكنيسة، مما جعل الفلسفة ليست البحث الحر عن الحقيقة وإنما تبرير لحقيقة مسبقة.

وهذا ما قاد إلى الثورة ورفض الوجود المسبق للحقيقة،

ليصبح التفلسف ـ حسب تعبير كانْت ـ ممارسة هبة العقل، يحتفظ للعقل بحق البحث في نفس المصادر وتأكيدها أو رفضها، التفلسف إذن ممارسة حرة لا تخضع لأي ممنوعات، وهذا ما عبر عنه أورتيجا حين ذهب إلى أن «الفلسفة تقليد رفض التقاليد».

هذا التمرد قاد إلى نفي إمكانية تعريف الفلسفة، ذلك لأن التعريف يقتضي المعرفة بما نعرف، لكن الفلسفة ـ على نحو ما يذهب هيدجر ـ تفهم ولا تعرف، الفهم علاقة مباشرة بالوجود، بينما المعرفة انفصال واتخاذ الوجود موضوعاً، وهذا مستحيل لأن الموجود متضمن في الوجود، عندئذٍ يمكن فهم الفلسفة وليس تعريفها، ويقصر آخرون «فتجنشتاين والوضعية المنطقية..» الفلسفة على أنها معركة ضد اعتلال عقلنا بسبب من لغتنا. إن اللغة قد تجعلنا نطرح أسئلة، ونكون أو نصيغ مشكلات نغرق في محاولة الجواب عليها بينما هي ليست إلا نتيجة فساد لغتنا، عندئذٍ ألا يستوجب الأمر فحص لغتنا؟ هذه هي الفلسفة وهذا هو دورها.

إن شأن هذه التعريفات يظل شأن تعريفات الحكمة، ليس فقط لتغير مسارها التاريخي بل أيضاً لأنها تنبع من

فلسفات، فتعرف هذه الفلسفات وليس الفلسفة، والانتقال من تعريف فلسفة معينة ينطبق عليها ويصدر عنها، إلى تعريف للفلسفة هو خطأ فاحش، فهل ثمة ما وراء الفلسفات؟ أم أننا حين نعرّف الفلسفة لا نضع إلاّ فلسفة جديدة تضاف إلى الفلسفات؟.

الفلسفة على كل حال استيعاب شامل في صورة نظرة إلى العالم، يمكن أن تكون هذه النظرة ما تكون مادية، مثالية، عقلية، وضعية، وجودية.. لكنها لا تخرج عن أنها نظرة إلى العالم، إنها محاولة الوصول إلى حقيقة الظواهر إلى ما هو وراء المتغيرات، إلى فهم الحياة، وهل ثمة معنى لها، الوجود موقع الإنسان في هذا الكون الفسيح، وما تثيره الحياة معاً، أي الاجتماع، من معضلات مثل الحرية، العدالة والمساواة، والحق والخير، وبمعنى عام كل ما لا تستطيع العلوم الأخرى إلاّ الإجابة عليه جزئياً وبشكل متناثر، يمكن أن تقود محاولة الوصول إلى حقيقة الظواهر وما وراء المتغيرات إلى نفي أية حقيقة وراء الظواهر ووراء المتغيرات، يمكن أن تقود إلى نفي أي معنى للحياة، لكنها مع ذلك تظل نظرة إلى العالم.. موقف.

ولهذا يمكن القول عن الفلسفة أنها علم كلي يتناول

الإنسان من كل الجوانب وفي نفس الوقت كوحدة ضمن مكونات في علاقة جدلية، ومحاولة فهم هذه العلاقة حية دون تجزئتها حيث تفقد عند التجزئة خاصية أساسية. إن الكل ليس مجرد مجموع أجزاء، وهذا بالضبط ما يجعل العلوم غير قادرة على مثل هذا التناول.

الإنسان حالما يعي تميزه عن الطبيعة يحتاج أولاً أن يفهم ما يحيط به، ومن ثم بالضرورة أن يفهم نفسه كفعال في هذا المحيط، الذي ينتمي إليه ويتميز عنه بالوعي وبدون هذا الفهم فإنه كمن يحيا في ظلام دامس. الفلسفة هي النور الذي ينير دياجير الظلام، ولهذا كانت البومة ترمز إلى الحكمة، ربما لأنها تستطيع الإبصار في الظلام، الفلسفة تعني أن نبصر ما لا يراه الآخرون، أن نهتك أستار الظلام، ربما بهذا تبدو غريبة والفيلسوف شاذ.

ولكونها كذلك فإنها ليست دائماً محبوبة، الحقيقة أحياناً كثيرة مرة لا يتحملها إلاّ الأقوياء، قد يفضل الكثيرون ألا يعرفوا أو أن تظل الحقائق مخفية تحت براقع زائفة، لقد قال هيجل: «كل الأبقار في الظلام تبدو سوداء».

ولهذا اضطهدت الفلسفة والفلاسفة، وحرم أحياناً

الاشتغال بها وتعليمها، لا كراهية في الفلاسفة ولكن كراهية لما يكشفون عنه القناع: أليس أحياناً قاسياً على العبد أن يكتشف أنه حر، وأن حريته هذه لا أحد يستطيع حقيقة حرمانه منها. وأن عبوديته ترجع إلى قبوله لها، وأنه مسؤول عن كل شيء حتى في عبوديته؟ وأن يعرف شعب يعيش تحت نير الطغيان أنه كما قال بسكال: «قوة الملوك من ضعف الرعية» مثل هذه الأوضاع تخلق لذة مازوشية يصعب التخلص منها، وهل يقبل طاغية أن تعي رعيته هذه الحقيقة؟ بالطبع هذه أمور صعب تقبلها، فالإنسان أحياناً يحتاج إلى مشجب يعلق عليه إحباطاته وفشله ومسؤولياته: القدر ضغط المجتمع، الوراثة حتمية التاريخ.. ولكن الفلسفة تحرم الخانع راحة الخنوع.

ـ ضد الفلسفة:

لكن الفلسفة لا تواجه الكارهين لها، الساخرين منها، المعادين لها من خارجها فقط: سواء أولئك الذين لا يعرفونها فيرددون أقوالاً ليست لهم كالببغاوات، ويتخذون من الفلسفة مواقف مستعارة من غيرهم لا يدركون كنهها ولا أبعادها ولا بواعثها ولو أدركوها لأنكروها، أو أولئك الذين برفضهم الفلسفة يريدون إبقاء الحقائق مستورة محجوبة، يؤلمهم أو يضرهم انكشافها ويحمّلهم مسؤولية

لا يريدونها أو يرون أنهم لا طاقة لهم بها، أو أولئك الذين يقمعون الفلسفة والفلاسفة حتى يهنأون في طغيانهم على شعوب لقنت أن الطغيان قدر لا مفر منه «القدرية دين الملوك» أو أولئك المترفون يعيشون على جوع الناس وحاجاتهم طالما اعتقد الناس أن جوعهم قدرهم وترف الأغنياء مشروع. هؤلاء المترفون لاستمرارية هذا الاعتقاد لا يتورعون عن شيء، ناظرين إلى التمايز على أنه من طبيعة الأشياء ليس من الممكن تغييرها ولا تعديلها، أو أولئك المتعالين الأدعياء مثل فرانسو اريفل الذي يؤكد أن أكبر مظاهر النفاق لدى الناس الذين يتخذون الفلسفة مهنة لهم اليوم هو الادعاء بأن الفلسفة وجود. وكأنه حرر بيده شهادة دفنها وأهال عليها التراب.

كراهية الفلسفة والعداء لها يكون عندئذٍ أمراً طبيعياً ومنطقياً وليس هذا ما يشغل الفلسفة، ولكن الأشد على الفلسفة ظلم أولي القربى، هجوم الفلاسفة أنفسهم على الفلسفة وليس على فلسفات، الفلسفة معتادة على تناقضات المذاهب، صراعها، هجوم بعضها على بعض ولكن هجوم فلاسفة على الفلسفة أمر يبعث على الدهشة ويقود إلى تأكيد الفلسفة وليس دحضها. إن أي دحض للفلسفة ينبع من فلسفة وينشيء فلسفة، ذلك أمر لا مفر منه.

يأخذ بعض على الفلسفة عجزها عن الإجابة على ما تطرحه من أسئلة أو ما يطرح عليها، ولكن ما تطرحه الفلسفة وتعجز عن الإجابة عليه لم يستطع هؤلاء أيضاً الإجابة عليه، وهنا بدلاً من اعترافهم بالإخفاق هم أيضاً يلجأون إلى أبسط الحلول.. إلى الادعاء بأنها أسئلة وهمية، بالطبع، ليس أسهل من إنكار قيمة السؤال الذي نعجز عن الإجابة عليه، وليس هذا ما يصعب على الفلسفة، الصعب هو الإجابة، إنه إذن موقف هروبي لا يفيد شيئاً.

هذا هو موقف الوضعيون الجدد، الذين أعلنوا بكل بساطة أن كل مشكلات الفلسفة التي أثيرت تاريخياً هي مشكلات وهمية ولا وجود لها في الواقع، إذن لا جدوى من البحث فيها، وصوروا العملية الفلسفية التاريخية على أنها تاريخ من سوء الفهم المستمر. إن العجز عن حل مشكلة أو إجابة سؤال لا يعني بالضرورة أن المشكلة وهمية والسؤال نتاج سوء فهم، ولهذا انتهت حملة الوضعيين على الفلسفة نهاية مشينة، لقد اضطروا في نهاية المطاف إلى الاعتراف باستحالة تحاشي المشكلات الفلسفية «الميتافيزيقية» وتبين أن المشكلات التي وصفوها بأنها زائفة هي مشكلات حقيقة لم تجد الوضعية الجديدة

لها تناولاً إيجابياً. وحين وصف الوضعيون الجدد مشاكل الفلسفة بأنها مشاكل زائفة لم يقدموا تعريفاً ولو نصف مقنع لمفهوم المشكلة الزائفة ولم يتمكنوا من رسم خط فاصل بينها وبين المشكلات غير الزائفة وإن كانت أحياناً غامضة أو معروضة عرضاً زائفاً لكنها مشكلات حقيقية.

لقد وقع الوضعيون المنطقيون في وضعية شائكة حين أعلن فتجنشتاين أن الفلسفة تحليل اللغة، إذ إن اللغة ليست وعاء فارغاً، ليست مجرد كلمات، إن للغة دلالات ومعاني وتعبر عنها اللغة، عندئذٍ أي تحليل للغة عميق هو تحليل لمعاني ودلالات وليس تحليل لغة.

ويأخذ آخرون على الفلاسفة أنهم أنتجوا مذاهب كثيرة ومتناقضة للغاية، وحيث إن لا بد وأن تكون جميعها خاطئة - عدا واحدة - بل من المحتمل أن تكون جميعها خاطئة، عندئذٍ يرى هؤلاء أن يتضمن تاريخ الفلسفة تاريخ أخطاء الفلاسفة، ولكن ألا يقتضي تحديد الخطأ والصواب مذهباً فلسفياً يصير ضمن الكثرة المتناقضة، عندئذٍ سوف تطرح مجدداً مسألة الخطأ والصواب وما هو المذهب الصواب وتلك الخاطئة، وإذا كانت جميعها خاطئة فمن وجهة نظر مذهب فلسفي جديد، وهذا بالضبط ما يشكل تاريخ الفلسفة.

ذلك، كما يذهب بعض آخر ضد الفلسفة، لأن الحقيقة في الفلسفة لا تحظى باعتراف جماعي، علماء الطبيعة يجمعون على حقيقة تحظى باعترافهم، لكن هذا غير ممكن في الفلسفة.

هذه النظرة إلى علم الطبيعة ساذجة، ذلك أنه لو أجمع كل العلماء على حقيقة واعترفوا بها لما تقدم علم الطبيعة أبداً ولربما تحول إلى لاهوت، ذلك أن الاعتراف بالحقيقة حتى في علوم الطبيعة اعتراف مؤقت.. إلى حين.. لا يمنع أبداً وضعها موضع سؤال، والفرق ليس في الإجماع على حقيقة ولو مؤقتة أو عدم الإجماع كما في الفلسفة، بل في الموضوع، وفي منهج البحث المرتبط ضرورة بالموضوع، إن أسباب أن الحقيقة في الفلسفة لا تحظى باعتراف جماعي يرجع بعضها إلى نظرية المعرفة وبعضها أيضاً إلى الموضوع الذي هو الإنسان السائل نفسه: عندما نقول الإنسان حر. هل يمكن اختبار هذا القول تجريبياً، كما أن بعض الأسباب ترجع إلى أن الفلسفة ليست عمل جماعي.

عندئذٍ ما يبدو عيباً في الفلسفة ليس راجعاً إلى الفلسفة بل إلى موضوعها: الإنسان وما يقتضيه من أسلوب بحث،

عندئذٍ تطرح المسألة على وجه آخر: هل نحن في حاجة إلى البحث في الإنسان؟ عندئذٍ ما نأخذه على الفلاسفة يصير بلا مبرر.

والبعض يأخذ على الفلسفة ما لم تدعيه أبداً ولم يكن غايتها، وما يتعارض أساساً معها، إن هانز رايشنباخ يطالب فيلسوف القرن العشرين بأن تكون لديه الشجاعة للاعتراف بالحقيقة الواضحة: إن الفلسفة كانت عاجزة من تطوير مذهب مشترك يمكن تعليمه مما يرضي عامة كل الذين يدرسون الفلسفة. إننا نوافق هانز هذا في أنه لا يوجد مذهب مشترك يمكن تعليمه للطلاب، ولكن أن تكون الفلسفة عاجزة فذلك ما لا نوافق عليه، لأنها لم تحاول ذلك، ولأن هذا المذهب المشترك يتعارض أساساً مع الفلسفة ولا يصلح إلاّ لبرنامج حزب سياسي أو إديولوجية سياسية، والفلاسفة حقاً يدركون ما تؤول إليه الأمور، عندما مذهب واحد يفرض: إنه ينتج الإرهاب الفكري ومن ثم السياسي، ويرتد فيعطل البحث الفلسفي. فلماذا نأخذ على الفلسفة رفضها التحول إلى «عقيدة كنيسة أحياناً بدون إله» كما رأيناها في الماركسية وعاصرنا ما قادت إليه، وبالعكس إنه امتياز الفلسفة، إنه روعة الفلسفة أن يظل ما تطرحه مفتوحاً قابلاً للنقاش للنقد للرفض.

ـ تناقض المذاهب:

المذاهب الفلسفية يسلب أحدها الآخر، متناقضة متعارضة من مثالي ذاتي إلى مثالي مطلق إلى مادي، إلى وجودي إلى بنيوي والقائمة طويلة ولا يوجد في الفلسفة تعريف واحد متفق عليه للمفاهيم، المفهوم الواحد له استعمالات عدة معناه يستنبط من المذهب الفلسفي الذي استخدمه، هذه مشكلة ليست بالهينة تواجه الطلاب خصوصاً ومُحبي الفلسفة، حين يأخذون مفهوماً في مذهب على معناه في مذهب آخر. لماذا هذا التناقض؟ هل تقتضيه طبيعة الفلسفة وموضوعها؟.

ينطلق أي تفسير من وقائع أو ما يمكن اعتباره كذلك، وظيفته الرئيسية هي إيضاح هذه الوقائع وكشف علاقاتها مع وقائع أخرى وتقييم الأفكار المرتبطة بها. وتتميز الفلسفات عن بعضها بأية وقائع أو افتراضات تبدأ وتتخذ منها نقطة انطلاق وبالأهمية أو التفسير الذي تعطيه لهذه الوقائع.

وإذا كان صحيحاً أن فلاسفة كل أزمنة وجميع الأمم اهتموا بالمشكلات نفسها، لكن المشكلات تكتسب حلولاً جديدة في كل حقبة تاريخية طبقاً لمستوى المعرفة الذي تم إنجازه وطبقاً أيضاً للتغير الاجتماعي الحاصل، الفيلسوف

الحقيقي لا يستطيع أن يكون محايداً حياداً كاملاً. عندئذٍ التناقض ليس عيب المذاهب أو الفلاسفة، إنه يرجع إلى أبعد من ذلك: تناقضات الحياة نفسها.

كما أن الضالعين في العلوم الطبيعية يدركون أن علومهم تاريخياً لم تخلُ من تناقضات، وما وصلت إليه اليوم ليس إلاّ بنقض ما كانت بالأمس، كما أن الاتفاق الجماعي الذي يبدو يرجع إلى أمرين: إما أنه اتفاق حول قانون عام، حقيقة عامة لا يحول مع ذلك دون الاختلاف في تفسيره وتطبيقه.. وضعه موضع سؤال، أو أن استخدام التقنية المتعاظم يقلل من دور العامل الإنساني. لكن ليس عيب الفلسفة أن الإنسان ليس آلة ولا تستطيع إخضاعه لتجربة مختبرية، وأنه إذا اقتطع الإنسان من الحياة بكل زخمها يتلاشى ما تريد الفلسفة بحثه.

إننا عندما نعيد طرح نفس الأسئلة، التي طرحها فلاسفة عصور مختلفة، على أنفسنا اليوم يعني أننا لم نقتنع بالإجابات التي قدموها أو أن هذه الإجابات لم تعد مقنعة لنا، وتكون إجابتنا مدىً جديداً للمشكلات الفلسفية مما يجعل طرح الأسئلة يكشف باستمرار ثراء الفلسفة، التناقض حياة، ولن يكون ثمة فلسفة واحدة أو مذهب

واحد تنحل فيه كل التناقضات، إلاّ إذا افترضنا وجود عقل واحد يفكر، أو جهاز رسمي مكلف بالتفكير كما كان عليه الحال في الأحزاب الشيوعية، لكن العقل الواحد ظل عقل شخص هو هيجل وليس عقل العالم، والجهاز الرسمي عطل التفكير منتجاً دوقما. الفلسفة موقف من الحياة في الحياة، لا يمكن أن يتخذه عصر نيابة عن عصر ولا جيل نيابة عن جيل. مثلاً لو طرحنا مشكلة الحرية ووصلنا فيها إلى حل، هل هذا الحل يسري على كل العصور التالية وكل الأجيال؟ حتى لو كان الأمر كذلك، حتى لو طرح كل عصر وكل جيل نفس السؤال وأجاب عليه نفس الجواب إلاّ أنها ستكون إجابته هو وليست إجابة أسلافه ولا تلزم خلفه. ومثلاً أوضح: لو طرحنا سؤالاً عن معنى الحياة وهل لها معنى؟ ووجدنا فلاسفة أجابوا على هذا السؤال، هل يعني هذا أننا نعتبر السؤال قد أجيب عليه ونكتفي، أم أن السؤال يعني حياتنا نحن، وبالتالي علينا نحن أن نجيب عليه، وحتى إن وصلنا إلى نفس الإجابة إلاّ أن الدم الذي يسري فيها هو دمنا نحن وليس شبح أسلافنا.

إن الفلسفة بحث فيما يمس الإنسان، في الحياة بجميع مظاهرها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. واقتصارها في بعض العصور على الميتافيزيقا ليس إلاّ نوعاً من

الهروب: تستطيع أن تلحد بالله فلن يمسك ربما عقاب، ولكن أن تلحد بالسلطة متمثلة في الملك أو غيره فتلك داهية الدواهي، أن تبحث في جنس الملائكة فذلك أمر قد لا يعترض عليك فيه أحد، ولكن أن تبحث في مسألة العدالة الاجتماعية فتلك مصيبة وخطيئة لا تغفر، ودرءاً لهذه المصيبة، وتفادياً لسلطة الملوك غرق الفلاسفة في الميتافيزيقا أو انعزلوا في صوامعهم هروباً من المشكلات الحقيقية التي يعاني منها الإنسان، إن الفلسفة الجديرة بهذا الاسم لا يمكن إلاّ أن تكون سلاحاً لنصرة الحق والمظلوم، ولا يمكن إلاّ أن تكون نوراً يهدي الإنسانية إلى الحياة الجديرة بالإنسان.

ـ الفلسفة وتاريخها:

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن سبب تعدد التعريفات يرجع إلى أن كل تعريف للفلسفة يشير إلى الجوانب الرئيسية في كل مذهب فلسفي، معبراً عما يعتقده مبدعه أنه الجانب الأهم في ذلك المذهب، عندئذٍ كل تعريف للفلسفة هو في الحقيقة تعريف لفلسفة معينة، وهذا يعني أنه ليس ثمة قاسم مشترك للفلسفة، في هذه الحالة ليس ثمة تاريخ للفلسفة وإنما تاريخ فلسفات مما يجعل

افتراض أي تطور في الفلسفة مسألة عديمة الأساس. تطبيق مصطلح تطور على تاريخ الفلسفة يطرح افتراضات معينة مثل وجود قاسم مشترك بين الفلسفات، وأن عمليات تغير وتقدم معينة لا يمكن تفاديها تحدث فعلاً في الفلاسفة، لكنه حسب بعض الآراء ليس ثمة قاسم مشترك، وليس ثمة تقدم في الفلسفة عندئذٍ يمكن أن نقول مع أورتيجا: إن المذاهب الفلسفية ليست صادقة ولا كاذبة، ولا خاطئة ولا صائبة.. إنها مختلفة.

لكن دلتاي له رأي مختلف، إذا كانت كل تعريفات الفلسفة ذات قيمة متساوية في جوهرها، فليس ذلك لأنها فلسفات تعرّف نفسها، بل لأن كلاً منها يعبر عن مرحلة تاريخية معينة من وجود الفلسفة ووعيها الذاتي، إذن اختلاف التعريفات ليس لاختلاف المعرَّف بل لاختلاف المراحل التاريخية، ثمة فلسفة إذن، وهذا بالضبط ما ذهب إليه هيجل قبله حين يؤكد «أن كل فلسفة بالضبط لأنها تمثل درجة تطور معنية تتوقف على مرحلتها محصورة في حدودها»، وحتى لا يختلط علينا الأمر، علينا «أن نميز المبدأ الخاص بفلسفة ما وتطبيق هذا المبدأ على العالم» بمعنى أن ثمة أساس في الفلسفة يتملص من العرضية ومن الحجج التي اعتمد عليها مستنداً على المعرفة والأفكار

المسبقة في عصره. إن ما هو أساس في الفلسفة، جوهر الفلسفة لا يكمن في الإجابة المطروحة دائماً، بل يكمن في الطريقة التي تطرح بها الأسئلة، الفيلسوف العظيم هو الذي يكشف طريقة جديدة لطرح الأسئلة، بالمعنى الهيجلي هو الذي تعبر من خلاله الروح المطلق عن وعيها، عندئذٍ ثمة أساس في الفلسفة وراء الاختلافات. وثمة تطور لأن كل فلسفة تعبر عن مرحلة في مسار الروح المطلق.

وحتى إذا لم نقبل ما ذهب إليه هيجل. فإن طرح السؤال يمثل المرتبة الأولى بينما تمثل الإجابة المرتبة الثانية، صياغات الأسئلة تبدو في الفلسفة ذات قيمة قصوى أما الإجابات فهي ذات طبيعة خاصة عارضة تفقد أهميتها مع مرور الزمن بفضل اتساع معارفنا بالوقائع، هكذا احتفظ ما طرحه أرسطو وأفلاطون وسقراط وغيرهما من أسئلة بأهميتها على حين فقدت الإجابات أهميتها، المشكلات تتجاوز في أهميتها الحلول المحدودة التي يقدمها الفلاسفة، مما يبدو أنه لا أحد يحصل في الفلسفة على إجابة أحكم من السؤال الذي أثارها.

إذن من ناحية ثمة أساس في الفلسفة يتميز بالثبات، غير

أن تراكم الوقائع والاكتشافات العلمية والأحداث التاريخية، يلزم الفلاسفة والفلسفة على أن تغير تفسيرها للواقع، على ذلك رغم أن أسئلة الفلسفة باقية كما طرحها الأقدمون إلاّ أن تفسيرها، الإجابة عليها تتأثر بما يتوافر من معارف في كل عصر، إذن ثمة ثبات وثمة تغير، ولم لا ثمة تطور؟ إن إعادة تفسير القضايا والمفاهيم والمقولات الفلسفية هو شكل مشروع من أشكال تطور الفلسفة.

إن التمييز بين الفلسفة والتاريخ من حيث إن موضوع الحقيقة أو الفلسفة الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التغير والتطور في الزمان أدى إلى موقفين:

إما أن ثمة فلسفة ليس لها تاريخ

أو أن لها تاريخ فليست فلسفة

طبقاً للموقف الأول يذهب ديكارت إلى أنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة أن نضرب بكل الماضي عرض الحائط، أي رفض تاريخ الفلسفة. كما دعى هيجل قبله إلى وجوب عدم خلط الفلسفة بماضيها وتقاليدها المتناقضة عرضة للشك.

لكن الفلسفة ليست ما هو أساس فيها فقط المتصف إلى

حد ما بالثبات بل أيضاً ما قدمته من إجابات المتصفة بالتغير وبالتطور. فهل ثمة فلسفة منفصلة عن تاريخها؟ إذا استبعدنا تاريخ الفلسفة فهل ثمة فلسفة تبقى؟.

يرى بعض أن الفلسفة وتاريخها شيء واحد لا يمكن التمييز فيه بين الفلسفة وتاريخها، وبعض آخر يذهب إلى أن الفلسفة ليست في هوية مطلقاً مع تاريخها، الفلسفة شيء وتاريخها شيء آخر.

الرأي الأول:

رغم أن هيجل يرى عدم وجوب الخلط بين الفلسفة وتاريخها وتقاليدها المتناقضة عرضة الشك، مما يوحي بفصله الفلسفة عن تاريخها، إلاّ أنه من ناحية أخرى يذهب إلى أن «الفلسفة تختزل في تاريخها وتنتهي مع بلوغ الإنسانية وعيها الكامل بذاتها». إذ ليست الفلسفة وتاريخها إلاّ تعبيراً عن مسيرة الروح لوعي ذاتها، إنها هوية الفلسفة وتاريخها.

نظراً لهوية الفلسفة وتاريخها يصير من الضروري دراسة الأعمال الفلسفية لنتعلم الفلسفة، ولأن العلاقة أكثر من وثيقة بين الفلسفة وتاريخها ليس ثمة فيلسوف يجهل تاريخ

الفلسفة بينما هذا في العلوم الأخرى ممكن جداً، بل هو الشائع.

إنطلاقاً مما ذكرنا يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنه ليس ثمة تقدم في الفلسفة، بينما في العلوم الأخرى هناك تقدم يجعلنا لا نحتاج لمعرفة تاريخ العلم، الكيميائي يبدأ اليوم حيث انتهى كيميائي الأمس، وهكذا العلوم الأخرى، حتى إنه لم يعد من الضروري معرفة تاريخ الكيمياء من قبل الكيميائي، وصارت كيمياء اليوم أكثر تقدماً بينما كيمياء الأمس فقدت قيمتها نهائياً، وليس هذا هو الحال في الفلسفة، فلسفة أفلاطون لها من القيمة ما لفلسفة القرن الثامن عشر أو فلسفتنا المعاصرة، ولهذا يقال أن تاريخ العلوم هو الماضي بينما تاريخ الفلسفة الحاضر، فرغم بعض الاختلافات التي يفرضها العصر ومستواه التقني والثقافي والاجتماعي إلاّ أن القضايا لا زالت هي نفسها.. لماذا؟.

لنلاحظ أولاً أن القول بأن فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو ابن رشد أو الفارابي.. إلخ لا زالت تحتفظ بقيمتها حكم مبالغ فيه، والأكثر مبالغة أن تكون لها نفس قيمة فلسفة القرن الثامن عشر وفلسفتنا المعاصرة، صحيح ما طرحه الفلاسفة هؤلاء من أسئلة وما صاغوه من مشكلات لا

زالت تطرح نفسها علينا، ولكن من المستبعد تماماً أن نلجأ إليهم طلباً للإجابة عليها أو حلاً لمشكلة نظرية أو عملية نواجهها، ليس ثمة من يتخيل حلولاً لمشكلات اليوم في جمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابي الفاضلة. كما أن القضايا التي طرحها فلاسفة اليونان وغيرهم وأجابوا عليها لا يعني ألاّ يطرحها آخرون وأجيال أخرى وأن يجيبوا عليها، لقد بحثوا في العدالة، والنظام الاجتماعي الأمثل، والحق والجمال، والخير.

لكننا لا زلنا معنيين بالعدالة وبالنظام الاجتماعي الأمثل وبالحق والخير والجمال.. إن إجابات فلاسفة اليونان لا تشفي غليلنا. إن كل حضارة، وكل جيل يطرح فلسفياً نفس الأسئلة، وربما كل فيلسوف يطرح نفس الأسئلة ويحاول حل المعضلات نفسها، ولكن لا يكفي أن يجد أحد الفلاسفة، أو أحد العصور، حلاً لمعضلة ما حتى لا يفكر فيها الآخرون. قد تبدو فكرة التقدم غريبة عن الفلسفة إذا لاحظنا أنه رغم مرور القرون، لا زلنا عندما نطالع أعمال الفلاسفة القدماء نشعر أنهم ليسوا بعيدين عنا بالقدر الذي يعتقد، لكن لا أحد يفكر لحظة واحدة في الاكتفاء بما قدموه من إجابات على ما أثاروه من أسئلة، إننا على يقين أن زماننا ليس زمانهم.

وإذا كان بعض الفلاسفة لا يقبلون نفي التقدم عن الفلسفة، مثل هيجل كومت برونشفيق، ويعتقدون أن كل مذهب يقود العقل الإنساني إلى حالة متقدمة، فهيجل يرى أن كل مذهب فلسفي هو مرحلة على طريق يقود العقل الإنساني إلى وعي ذاته وعياً كاملاً، وأغوست كومت يذهب إلى أن العقل الإنساني تطور في مراحل تبدأ من المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية، أما برونشفيق فقد اعتقد «بتقدم العلم في الفلسفة الغربية».

إلاّ أن هذا الرأي يعني التحول من تاريخ الفلسفة إلى فلسفة التاريخ، والاختلاف بينهما واضح إلاّ إذا أخذنا فلسفة التاريخ هنا على أنها فلسفة تاريخ الأفكار.

إن التقدم يفترض أن هناك مراحل لفلسفة واحدة، هكذا يعترض رافضو التقدم في الفلسفة، لكننا نجد فلسفات مختلفة لا فلسفة واحدة ويمكنهم هنا المحاجة بما ذهب إليه برونشفيق موضحاً الوهم الذي هو نفسه وقع ضحية له حين يقول: «التحدث عن تقدم في الفلسفة يعني تخيل جوهر مفكر يظل ثابتاً من طرف إلى آخر من التاريخ، والذي الفلسفات المتنوعة ليست إلاّ أفكاره المتوالية» في هذا الحد الأقصى المفترض، كما يقول ألكي: «يمكن أن

يصدق على تاريخ الفلسفة ما يقوله عنه بسكال «إنه كتاريخ إنسان واحد يتثقف» يفترض أن الإنسانية ـ ماضياً وحاضراً ـ كل واحد يفكر ويتثقف. . لكن الذات الجماعية لتاريخ الفلسفة ليست إلاّ وهماً!.

إن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة، ولهذا الفلسفة حاضرة في تاريخها مما يعني عند هؤلاء لا تقدم في الفلسفة.

الرأي الثاني:

يذهب الرأي الثاني إلى أن الفلسفة، رغم علاقتها الوثيقة بتاريخها إلاّ أنها ليست تاريخ الفلسفة، هذا الرأي يصدق في حالة اعتبار الفلسفة محاولة فهم أو تعبير عن اندهاش إزاء ظواهر العالم وإزاء أنفسنا. صحيح هذا الفعل العقلي لا بد وأن يبتدىء في موضوعات وأفكار هي تاريخ الفلسفة وربما من الصعب إدراكه في فعله ـ فاعلاً ـ إلاّ من خلالها، لكنه مع ذلك ليس هو تبدياته، عندئذٍ قد لا يحتاج المرء إلى الاطلاع على أراء أرسطو وأفلاطون وابن رشد والفارابي وهيجل وديكارت لكي يتفلسف، وهذا ما يمكن أن نسميه بالاندهاش الفطري، ويصح على هذا الأساس أن نقول مع ياسبرز: إن الأطفال أكثر إحساساً وتعبيراً عن الاندهاش إزاء العالم حيث إن الموروث

والمعتاد لم يحكم قبضته عليهم بعد، عندئذٍ الاطلاع على أعمال الفلاسفة قد يضللنا ويحجب عنا الإحساس المباشر والتجربة المباشرة ويفقد الاندهاش براءته.

ولكن في هذه الحالة كل إنسان فيلسوف، فلماذا البعض فقط فلاسفة؟

صحيح من ناحية أن كل إنسان فيلسوف، إذا أخذنا الفلسفة على أنها محاولة الفهم وحب الاستطلاع والمعرفة المنبعثة عن الاندهاش، لكنها ليست هذا فقط، لا شك أن كل إنسان يندهش، واندهاش الأطفال الأشد عمقاً وأسئلتهم أشد إحراجاً، وكل إنسان يريد فهم ما حوله، وحب الاستطلاع واضح جلي عند كل الناس وكل إنسان يطلب المعرفة ليتحرر من الجهل، ولكن ما ينقص أغلب الناس القدرة على التعبير عن كل هذا وإيصاله للآخرين فالاتصال كما يذهب ياسبرز بحق ضرورة إنسانية ولا جدوى من فلسفة لا يمكن التعبير عنها. كما تنقصهم القدرة على وضع آرائهم ووجهة نظرهم في إطار منظم ولغة محددة، إن كل إنسان يمكنه إصلاح بعض الخلل في سيارته لكنه ليس بهذا مهندساً وكل إنسان يمكنه إصلاح باب بيته لكن هذا لا يجعل منه نجاراً.

الفيلسوف إذن هو الذي يستطيع التعبير عن اندهاشه، عن وجهة نظره في لغة فنية وإطار منظم. فالتعبير الفلسفي يحتاج إلى لغة فنية تطورت حتى صارت لغة خاصة بالفلسفة يحتاج المرء إلى تعلمها وإتقانها حتى يمكن له التعبير، ويمكن له التواصل مع غيره ومع الفلاسفة.

وعليه، وإن كنا نعتقد أن الفلسفة ليست تاريخها، ولا يكفي الإلمام بتاريخ الفلسفة لكي يكون المرء فيلسوفاً، وإلاّ كان كل معلم فلسفة فيلسوفاً، فعل التفلسف هو غير تاريخ الفلسفة، إن معلمي الفلسفة يعدون بمئات الآلاف لكن الفلاسفة يعدون على أصابع اليد. إن ممارسة فعل التفلسف لا تقتضي ضرورة الإلمام بتاريخ الفلسفة، غير أنه لكي يبتدىء فعل التفلسف في فلسفة ما فإنه يتطلب الإلمام بلغة التعبير الفلسفي، والاطلاع على الفلسفات في تاريخ الفلسفة ذلك لأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ هذا الفعل، وحيث إنه من المستحيل إدراك فعل التفلسف مجرداً، فإننا بدراسة تاريخ الفلسفة ندرس فعل التفلسف متعيناً في موضوعاته، إن تاريخ الفلسفة هو «المختبر» الذي نتعلم فيه ممارسة التفلسف، لا لكي نكررها ضرورة وإنما لكي يمكننا أيضاً أن نتفلسف.

ـ موضوع الفلسفة ومناهجها:

البحث فيما هي الفلسفة يعني أيضاً البحث في موضوع المعرفة الفلسفية وهذه صعوبة أخرى، العلوم تحل مشكلة التحديد الذاتي للموضوع باللجوء إلى التجربة، لا أحد يجهل موضوع الكيمياء أو الفيزياء.. وإذا حدث لبس أو غموض فإن اللجوء إلى التجربة يضع حداً لهذا اللبس أو الغموض، أما في الفلسفة فهذا الأسلوب غير ممكن لأن موضوعها غير قابل للتجريب، فما هو موضوع المعرفة الفلسفية؟ وبالأولى هل لها موضوع؟.

إن هيدجر يجيب بالنفي، الفلسفة لا تملك موضوع بحث لأن موضوعها، موضوع بحثها، هو الموجود الذي لا يمكن السيطرة عليه ما دمنا نحن أنفسنا ننتمي إليه، والموجود غير قابل للتحديد وموضوع الفلسفة والفلسفة كذلك، إنها عندئذٍ وعي وليست معرفة.

إن هذا يعني أن موضوع الفلسفة هو الإنسان نفسه، السائل هو المسؤول، والإنسان غير قابل للتحديد، عندئذٍ وإن كان للفلسفة موضوع هو غير قابل للتحديد، هنا مكمن أسباب اختلافات المذاهب، وتناقضها، واختلاف التعريفات لأنها تريد تعريف ما هو غير قابل للتحديد،

موضوع الفلسفة هذا يجعلها تبدو طفيلية فليس ثمة فلسفة تخلو من تناول كل أو بعض ظواهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والعقائدية ولم لا الظواهر الطبيعية.. ذلك لأن هذه المجالات هي تبديات أفعال الإنسان وعلاقاته وأفكاره، والإنسان هذا ككل هو موضوع الفلسفة لا يتم من نفس الوجهة ولا نفس الغاية التي تدرس بها في علومها الخاصة، إن الفلسفة تهدف إلى إدراك الإنسان من خلال نشاطاته وعلاقاته في تنوعها من وجهة كلية وليس مجزءاً في «اختصاصات علمية نبحث فيها عن الإنسان فلا نجده إلاّ حيواناً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.. ونبحث فيها عن غاية الحياة ومعناها فلا نجد إلاّ الطموح السياسي، والصراع الاقتصادي حول أوراق مزخرفة.. نبحث عن الإنسان فلا يقابلنا أحياناً إلاّ الذئب»..

هذا الموضوع كيف يجري بحثه؟ ما وسيلتنا لذلك؟ هنا أيضاً الصعوبة بالغة، وتناقض المذاهب واختلافها يتجسد في اختلاف مناهجها وطرق بحثها، ديكارت مثلاً يجعل من التحليل أداة البحث الأساسية، برغسون يرفض ذلك ويتخذ له بديلاً البداهة أو العيان أو الحدس، كومت يدعو

إلى تجاوز مرحلة اللاهوت ومرحلة الميتافيزيقا ويؤسس المعرفة الوضعية، ولكن على حساب الموضوع نفسه، في نفس الوقت مين دي بيران يتعمق علم النفس بتأمل ميتافيزيقي، الفلاسفة الأقدمون يعتمدون التأمل العقلي منهجاً.

لكننا لا نستطيع مشايعة مذهبين في نفس الوقت، وكما يقول فوذدورف: «لا أحد يستطيع الإخلاص لعدة مذاهب معاً ولعدة مناهج، إن تاريخ الفلسفة ليس عندئذٍ إلاّ قصة غشاش».

حكم مبالغ فيه ولكن كيف تكون المذاهب الفلسفية جميعاً محقة إذا كانت متناقضة تعتمد مناهج مختلفة؟ إن الخطأ كما يقول أفلاطون يكون جمعاً.

ما قيمة الفلسفة إذن وماذا تفيدنا مذاهب متناقضة لم تتمكن حتى من الاتفاق على منهج واحد؟ إنها تتركنا في حيرة أكبر مما وجدتنا عليه.

المذهب الفلسفي هو بناء عقلي، هندسة أو تركيب مواد متنوعة، مأخوذة من كل مجالات المعرفة الإنسانية، وكل مذهب يريد الوصول إلى «كل عضوي» للمعرفة، للعلم، من علم النفس، إلى الأخلاق، السياسة، الاقتصاد،

الاجتماع والدين. المذاهب تبدو هكذا وبدقة كمجموعة أدلة أو خطوات برهانية، وكل خطوة برهانية لها أصالتها، مثلاً الجدل الصاعد والهابط عند أفلاطون، سلسلة العلل الديكارتية، المنهج المتعالي عند كانْت، المنهج التأملي في الكانتيه الجديدة، المنهج الجدلي عند هيجل وتلاميذه، تكون كلها مناهج برهانية أصلية، لا يعيب الفلسفة إذن تنوع مناهجها وتنوع براهينها. ولكن هل يفسر تنوع الأنماط البرهانية وصول الفلاسفة إلى نتائج متناقضة أحياناً باستخدام نفس الأنماط البرهانية؟ البعض مثلاً يعتقد في الإرادة الحرة والبعض الآخر ينكرها، البعض ملحد والآخر يؤمن بإله متعالٍ وخلّاق، البعض يرى للحياة غاية، وبعض آخر يراها عبث، البعض يرى خيرية الإنسان في حالة الطبيعة والاجتماع فسادها، والبعض الآخر يذهب مذهباً معاكساً.

إن تفسير تناقضات المذاهب ينبغي البحث عنه في غير تنوع الأنماط البرهانية، هذه ليست مسؤولة عن تلك، ومن ناحية أخرى كثرة النتائج المتوصل إليها لا تطعن في المناهج البرهانية التي قادت إليها. في الحقيقة النتائج المتناقضة جاءت من أن كل فيلسوف من الفلاسفة الكبار

ينطلق من فرضيات أو مسلمات مختلفة الثراء ولكنها لا تستنفد الواقع ولا يستغرق فيها كل الموضوع. فهم يختارون التركيز على ناحية من النواحي من زخم التجربة، ويختلفون في هذا الاختيار كما أن المعطيات بالغة التنوع في الحياة الإنسانية، فهم يقررون ـ باختيار من الصعب إيجاد أساس برهاني له ـ أن هذا حقيقي أو ذاك، فقد يقرر أحدهم أن العامل الاقتصادي هو الأهم، وآخر أن العامل السياسي هو الأهم أو الديني.. ومثلاً نظام اسبينوزا الذي يريده في دقة الرياضيات، ولكن هذا النظام تسبقه تعريفات ومسلمات لم يجر البرهان عليها. من المؤكد أن كل فلسفة تعبر عن واقع، وأنه ليس هناك فلسفة بدون افتراضات مسبقة، ولهذا فإن دراسة الفلسفة في تنوع مناهجها البرهانية والمسلمات التي تكوّن أصولها سوف يساعدنا على التفكير. لا يعيب الفلسفة التناقض ولا الاختلاف لأن موضوعها نفسه بؤرة التناقض وتنوع الاهتمامات والنشاطات، إن الفلسفة ليست سرير بروكوست تجبر الواقع والوقائع على ما ليس فيها.



ـ الفلسفة علم أم فن؟

يذهب البعض إلى أن الفلسفة فن، أو أنها عمل فني، حيث إن المطلوب في العمل الفلسفي أن يكون فيه انسجام داخلي، وهكذا نتأمل «الانسجام القبلي» عند ليبنتيز، كما نعجب بأعمال باخ أو قصر فرساي، ونقول عن أعمال هيجل: إنها رائعة روعة أسطورة العصر لفكتور هوجو!.

لكن بعض الفلاسفة، إن لم يكن أغلبهم يرفضون أن تكون الفلسفة مجرد عمل فني، ذلك أنهم يطلبون الوصول إلى الحقيقة من خلال مناهج ليست هي أساليب العمل الفني، الفلسفة تختلف عن الفن في الأسلوب والهدف، الفنان في عمله الفني يعبر ويصور ويجسد أحاسيس ومشاعر، لكن الفيلسوف يطرح أفكاراً، والفنان هدفه هو العمل الفني في حد ذاته، بينما الفيلسوف هدفه الوصول

إلى الحقيقة أو على الأقل ما يبدو له حقيقة، ولهذا، وإن كان الانسجام الداخلي هو مطلب الفنان في عمله، فإن هدف الفيلسوف ليس مجرد الوصول إلى عمل منسجم بغض النظر عن واقع الحياة ومستلزمات الحقيقة، عمل الفنان يشير إلى نفسه، وعمل الفيلسوف يشير إلى خارجه، أضف إلى ذلك أن العمل الفلسفي يتطلب تقنية ولغة محددة، بينما ليس مطلوباً من الفنان الالتزام بأي متطلبات غير تجسيد أحاسيسه ومشاعره، كما أن الفيلسوف وسيلته البرهان في توجهه إلى العقول، بينما يهتم الفنان بإيصال عواطفه وأحاسيسه ومشاعره عبر الصورة الفنية أو العمل الفني وليس أفكاره، ونحن لا نصف العمل الفني بالحق أو الباطل، بالخطأ أو بالصواب، فهذا التقييم نخص به الأفكار والآراء وإنما نصف العمل الفني بالجميل أو القبيح، ولهذا فإن مؤرخي الفلسفة تجابههم مشكلة أن يتحققوا من أن كل فيلسوف يريد لفلسفته، كما يقول هوسيرل عن نفسه «أن تكون علماً دقيقاً».

إن كل فلسفة ترى نفسها جهداً لحل مشكلة ما، لتفسير واقع ما، وكل فيلسوف يرى أن فلسفته هي الحقيقة مهما كان احترامه للفلسفات الأخرى، وإذا لم تكن عنده هذه العقيدة سقط القلم من يده، وفقد عمله مبرره.

الفلسفة إذن ليست فناً أو عملاً فنياً، لا في مناهجها ولا في أسلوب عرضها ولا في موضوعاتها ولا في أهدافها، وما يبدو لنا من تناقضات المذاهب الفلسفية يختلف عما يبدو في اختلافات وتنوعات الأعمال الفنية، إن تناقضات المذاهب ليست إلاّ انعكاساً لتناقضات الحياة والوجود وثراء موضوعها وتشعبه، من الطبيعي عندئذٍ أن تختلف المذاهب وتتناقض، فكل فيلسوف يركز اهتمامه على جانب يهمله آخرون أو يرونه ذا أهمية ثانوية، ويعطي الأهمية لعوامل يراها آخرون ثانوية، وتظل مسألة تفضيل مذهب عن آخر أو منطلق عن آخر هي بذاتها مسألة فلسفية ترجع إلى خيارات أصلية، الفلسفة فعل الحرية، إننا عندما ننحاز لمذهب فلسفي فإننا ننطلق من التسليم بفرضياته أو مسلماته التي يؤسس عليها، وهذا أيضاً موقف فلسفي، بل حتى وإن تمادينا ورفضنا الفلسفة، فإن هذا الرفض نفسه موقف فلسفي من الفلسفة، لا يمكننا رفض الفلسفة إلاّ من خلال فلسفة أخرى حتى وإن لم تعلن عن نفسها كذلك، لكنها عندئذٍ ستكون فلسفة سيئة.

ـ الفلسفة والعلم:

إن لم تكن فناً فهل هي علم؟

تعاني الفلسفة قدراً غريباً فبعد أن كانت هي العلم في

العالم القديم صارت الآن تبحث عن الاعتراف بها كعلم على مستوى واحد من العلوم الأخرى التي تفرعت في الأصل عنها، هل الفلسفة هي الآن في موقف الملك لير، كما قدمه شكسبير في مسرحيته، والذي تخلى عن كل شيء لبناته فألقي به في الشارع على أنه عجوز مثير للمتاعب لا فائدة منه، فهل تخلت الفلسفة عن كل شيء؟.

لم ينظر فلاسفة اليونان إلى الطبيعة متميزة عن الوجود، ذلك أن مبحث الطبيعة ومبحث الوجود لم يكن معروفاً ولا مطروحاً، هكذا نجد الطبيعيين الأوائل يبحثون في الطبيعة لتفسير الوجود ويبحثون في الوجود لتفسير الطبيعة، فالماء ليس فقط عنصراً طبيعياً بل هو أصل الوجود، وهكذا النار عند هيراقليدس والذرات عند ديمقراطيس، ولم يبدأ التميز في الظهور إلاّ في أعمال أرسطو الذي، مستعيناً بالملاحظة الواقعية، بحث ظواهر الطبيعة كظواهر طبيعية، وبحث مسائل أخرى متميزة عنها كالعلل الأربع. لكن التمييز الصريح بدأ عندما أراد اندرينيكوس دورودس تصنيف أعمال أرسطو في القرن الأول قبل المسيح، فصنف أولاً ما يتعلق بمسائل الطبيعة، أما الموضوعات والمباحث التي رآها لا تتعلق بالطبيعة وحيث لم يجد لها مكاناً بين

الأعمال المتعلقة بالطبيعة فقد صنفها ببساطة على أنها ما بعد الطبيعة، أو بدقة ما بعد الطبيعة بالتقابل مع الطبيعة، إلاّ أن المصطلح تحول شيئاً فشيئاً من مجرد دلالة تصنيفية إلى أن صار له معنى ومحتوى يختص به.

لكن التمييز الفعلي بين الطبيعة وما بعد الطبيعة لا يرجع فقط إلى مجرد صدفة أو حاجة تصنيفية.

لقد سار الفلاسفة على هذا التمييز في النظر بين الطبيعة وبين ما بعد الطبيعة ـ الميتافيزيقا ـ أو العلم الكلي أو العلم الإلهي أو علم الأسباب الأولى.

لكن رغم هذا التمييز ظلت الفلسفة تعنى بالاثنين: بالطبيعة وبما بعد الطبيعة، ظلت الفلسفة أم العلوم حتى إن ديكارت شبهها بالشجرة: جذورها الميتافيزيقا، جذعها الفيزيقا (الطبيعة) وفروعها العلوم الأخرى والتي اختزلها في ثلاث علوم رئيسية: الطب، الميكانيكا، الأخلاق.

إلاّ أن تمييز الطبيعة عن الفلسفة كان قد بدأ يظهر قبل ذلك وأخذت علوم تستقل، ليصبح التقابل ليس بين مبحث الطبيعة وما بعد الطبيعة في الفلسفة ولكن بين الطبيعة والفلسفة، وهذا يرجع إلى أسباب منها.

1 ـ سعة وتنوع المعرفة المنجزة جعلت بإطراد من المستحيل لعقل واحد الإلمام بها والتعمق فيها، مما استدعى التخصص، وهذا ليس قدر الفلسفة فقط أن ترى فروعها تستقل عنها، إننا نشاهد هذه الضرورة اليوم تدفع إلى التخصص في التخصص، حيث إن ما أنجز في التخصص الواحد صار من جديد تستحيل الإحاطة به وبشكل كفوء من قبل إنسان واحد.

2 ـ الثورة على الكنيسة كمصدر للمعرفة، وعلى المنطق الأرسطي الذي تتبناه الكنيسة باعتباره استنتاج الجزئي من الكلي وهو ما يوافق عقيدة الكنيسة، وتمرد العقل على «الحقيقة» كما تقدمها الكنيسة، أدى هذا إلى ظهور المنهج التجريبي المبني على الملاحظة والتجربة، ونزوع العقل إلى محاولة الوصول إلى الحقيقة معتمداً على نفسه.

3 ـ إن ظهور المنهج التجريبي قاد شيئاً فشيئاً إلى التخصص وفق المنهج الموائم لموضوع محدد، ولم يؤدِ هذا إلى تمييز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي، بل أدى إلى تمييز تخصصات داخل ما هو طبيعي، لقد كان المنهج العقلي التأملي أو العيان

أحياناً منهجاً غالباً في الفلسفة لتناول الطبيعة وما بعد الطبيعة، وحينما ظهر المنهج التجريبي بدأ الانفصال بين الموضوعات التي يمكن دراستها بهذا المنهج عن تلك التي لا يمكن ذلك.

لكن هذا التمييز المشروع، وهذا الفصل المبرر من وجهة نظر التقدم المعرفي الإنساني هل يبرر نفي الفلسفة وإنكارها، ألا يعني هذا إنكار موضوع بحث الفلسفة وهو كما أشرنا الإنسان؟ أليس في هذا الموقف ما يماثل موقف الكنيسة من العلوم الطبيعية؟ أليس هو موقف دوقمانطيقي لا علمي؟.

إن الإقرار بأن للعلوم موضوعات محددة ومناهج تقوم على التجربة والملاحظة لا يعني أبداً نفي علم آخر له موضوع آخر ومنهج آخر، والاعتقاد بأن العلم هو فقط الذي يقوم على التجربة والملاحظة هو ليس فقط اعتقاد خاطىء بل أيضاً لا علمي، يقف من الفلسفة موقف الكنيسة ويحرم الإنسانية من ثمار الجرأة الفلسفية.

هذا الموقف المعادي للفلسفة المنكر لها كعلم يجسده الوضعيون عموماً الذين يذهبون إلى أن البحث لا يصبح علمياً إلاّ بالقدر الذي يتميز فيه عن الفلسفة والتي تعنى بمشكلات زائفة ووهمية.

لقد تنبأ كثيرون بموت الفلسفة، وأنها فقدت مكانتها ودورها بعد أن تخلت لبناتها عن كل شيء، وصارت مجرد مثير للمتاعب، ورآها كومت مرحلة تم تجاوزها إلى المرحلة الوضعية، وشنع ماركس بالفلاسفة الذين لم يفعلوا إلاّ تفسير العالم بينما يتوجب الأمر تغييره. واعتقد الوصول إلى ذلك عبر منهج مادي ينسج إلى حد ما منهج العلوم الطبيعية، لكن الإصرار على منهج لا يصلح لموضوع ما ألاّ يخاطر بتضييع الموضوع؟ هل الموضوع يفرض منهجه أم المنهج يفرض موضوعه، في هذه الحالة لا حاجة أصلاً للفلسفة.

الأمثلة على هذه المواقف الرافضة للفلسفة الناكرة لدورها كثيرة إلى حد ما، ولكن كل موقف رافض للفلسفة هو في ذاته موقف فلسفي...

هل يعني ذلك أن العلوم التي انفصلت عن الفلسفة لم تعد معنية بالمشكلات نفسها التي كانت تعالجها الفلسفة في الماضي؟ إن وصفها ـ كما تفعل الوضعية ـ بالزيف والوهم ليس حلاً لها بل هروباً منها ونحن هنا بين أمرين إما إنكار هذه المشكلات، عند تدليس ثمة حاجة للفلسفة، وإما الاعتراف بها، لكننا ندرك أن العلوم التي انفصلت عن

الفلسفة لا زالت معنية بالمشكلات نفسها التي كانت تعالجها الفلسفة، إن هذه المشكلات تحتفظ في كل مجال بأهميتها في الفلسفة إلى يومنا هذا، لكن العلوم الطبيعة ليست مهيأة لتناولها، لكن الوضعيون قد يردون بأن هذا ممكن، لكن لا يجعل من الفلسفة علماً، وهذا ما يوافق عليه اللاعقلانيون، إن الفلسفة ليست علماً، لكن هذا يعبر في نظرهم على تفوق الفلسفة على العلم الذي يزعمونه عاجزاً عن حل رموز الواقع اللاعقلاني ويبتعد باستمرار، بسبب إنجازاته نفسها، والتي هي محاولة غير مجدية لعقلنة اللاعقلاني، للتعبير عما لا يمكن التعبير عنه في مفاهيم، ولتصوير الواقع الذي تسوده فوضى داخلية على أنه مملكة منظمة من القواعد والقوانين، العقل العلمي لا يدرك الواقع إلاّ منظماً مرتباً مصنفاً، العلم ينطلق من مبدأ أن الواقع عقلاني، فهو يفرض العقل على الواقع، وبدون هذا المبدأ يستحيل اكتشاف القوانين كما يستحيل التعميم، لكن أليس هذا مبدأً فلسفياً أكثر منه علمياً؟.

لكن ينبغي التمييز بوضوح بين أن الفلسفة إدراك للاعقلاني، الإحاطة بالواقع المتناقض، وأنها لا عقلانية، الفيلسوف أيضاً في إدراكه للاعقلاني وإحاطته بالواقع المتناقض يلجأ إلى العقل حتى الفلسفة الوجدانية التي

تصف العقل بالعجز وعدم القدرة على إدراك الواقع اللاعقلاني المتناقض، تلجأ للعقل للبرهنة على أن الوجدان أو العيان هو الوسيلة المثلى.

إن أي رفض للفلسفة هو موقف فلسفي، لقد انتهى كومت إلى تأسيس مذهب الوضعية، وإن كان فيه لم يحل أياً من المشكلات التي تطرحها الفلسفة بل اكتفى باستبعاد ما لا يصلح له منهجه الوضعي، وماركس أسس فلسفة تستند إلى افتراضات ومسلمات ليس من الممكن البرهنة عليها مادياً، وإن أخذنا بالمذهب الماركسي، فإن علينا أولاً التسليم بوجود حتمية تاريخية تقود حركة المجتمع وقد لا يختلف هذا عن العقل المطلق عند هيجل، وأن نسلم بالأصل المادي للوجود، وهذه فرضية تعادل الأصل الروحي للوجود عند هيجل وغيره، إذ بقدر ما يصعب علينا التدليل على الأصل الروحي للوجود، يصعب علينا أيضاً التدليل على أصله المادي، فالمادة على هذا النحو هي ما وراء المواد أو ما أسماه لينين الماركسي، تجريد عقلي لتنوع هائل من المواد.

ولا شك أن العلوم الطبيعية جميعاً تنطلق من مبدأ الأصل المادي للوجود، لكن هذا فرضية، وإن كانت العلوم تسلم بها فإن الفلسفة تضعها موضع سؤال.

لقد ذهبت الوضعية المنطقية إلى أن الفلسفة ليست إلاّ تحليل لغة، وبهذا التحليل نكشف عما يشير إلى واقع وما لا يشير إلى واقع أو لا واقع له. وبهذا يعتقدون أن الفلسفة تتكشف عن موضوعات وهمية، ولكن أولاً ماذا يعني الواقع؟ هل هو ما هو قابل للتجربة، للإدراك الحسي؟ ألا يقودنا هذا إلى كثرة من «الواقع»؟ واللغة أليست مجرد وسيلة؟ جميل أن تكون اللغة دقيقة واضحة ذات دلالات محددة، ولكنها وسيلة، والاقتصار فقط على بحث الوسيلة ـ رغم فوائده ـ يهمل الهدف من الوسيلة وموضوعها، اللغة وسيلة للتعبير عن أفكارنا، تصوراتنا، عن إدراكنا، ولا يجب أن ننسى أنه في النهاية العلاقة بين الدلالات والمدلولات ليست إلاّ علاقة اتفاقية وليدة الحياة الاجتماعية، ورفض ما ليس له من مدلول لا يعني نفي المدلول، إنه يعني استبعاد المشكلات وليس حلها، مما يقود في الحقيقة إلى موقف فلسفي يتمثل في نفي كل ما لا نستطيع التحقيق منه بواسطة أدوات المعرفة الحسية، لكنه نفي يقود إلى نفيه.

لقد كان ثمة موقف من الفلسفة يبدو لأول وهلة أكثر معقولية: إن الفلسفة أم العلوم، حين كان الفيلسوف كيميائياً وفيزيائياً وطبيباً وعالم نفس واجتماع وسياسة

واقتصاد. . إلخ، ولكن كما سبقت الإشارة تقدم المعرفة الإنسانية كماً وكيفاً، جعل من غير الممكن استمرارية هذه الفلسفة الشاملة، المعلومات صارت غزيرة بشكل ليس بوسع عقل واحد الإلمام بها، والمناهج صارت شيئاً فشيئاً تحدد حدود مجالات خاصة، وبعض العلوم استقلت حتى عن تاريخها فما بالك بالفلسفة، عندئذٍ أخذت الفروع تتحول إلى أصول، وصارت الشجرة الديكارتية تفقد فروعها واحداً تلو الآخر: الكيمياء، الطبيعة، الطب، الرياضيات، علم النفس. . فماذا بقي للفلسفة غير جذع عارٍ ميت؟!.

عندئذٍ رأى البعض أن المعرفة التي كنا نطلبها عبر الفلسفة صار يمكن أن توفرها لنا علوم مختلفة ذات مناهج دقيقة ونتائج يمكن التحقق منها، وهي فوق ذلك مفيدة ونافعة عملياً وليس مجرد تأملات. . فهل ثمة حاجة إلى الفلسفة في عصر التقنية؟.

هذا الاعتراض على الفلسفة يبدو في شكل سؤال ورطة، فهو يعارض الفلسفة باسم العلم وباسم النفع المترتب عنه، ولهذا بريقه وللتقنية قوتها، فمن ينكر أهمية العلم في حل مشكلات الإنسان العملية: صحياً، اقتصادياً، طبيعياً؟.

وإمداده بوسائل حياة وقدرات لم يشهد لها التاريخ مثيلاً مكّنته من السيطرة إلى حد كبير على بيئته، وتطويع قوى الطبيعة، وهو أي العلم قد أنجز استقلاله واكتسب قدرة التطور الذاتي وصار واعداً بمستقبل زاهر؟!.

بالطبع أي إنكار لهذه الأهمية لن يجد إلاّ السخرية، ولكن هل من اللازم إنكار العلم لتكون الفلسفة أو إنكار الفلسفة ليكون العلم؟ أليس من الجائز أن للفلسفة دوراً لا يزال مهماً حتى وإن استقلت عنها بناتها لا زالت خصبة لم تعقم، أليست حاجتنا إلى الفلسفة هي بقدر حاجتنا إلى العلوم؟ وماذا لو أن العداء نتاج سوء فهم أضر بالفلاسفة كما أضر بالعلماء على حد تعبير فيليب فرانك؟ وأن الوضع الأمثل هو التكامل الذي نكتشفه حين نجري مقارنة سريعة.

1 ـ إن المشكلات العلمية لا تتعلق إلاّ بالأشياء وهي القابلة للتناول وفق المنهج العلمي، على حين تعالج المشكلات الفلسفية الموجودة الحياة أي الإنسان وما يتملص بطبيعته من التناول التجريبي، عندئذٍ لسنا في غنى عن العلم ولا عن الفلسفة.

2 ـ إن الأسئلة الرئيسية لا تنشأ عن الأبحاث العلمية وحدها، بل أيضاً تنشأ عن الخبرة الفردية، والخبرة

التاريخية والاجتماعية، وهذا ما يستدعي الفلسفة.

3 ـ إن عالم الطبيعة كما يقول ديدرو سيرفض السؤال «لماذا»، ويركز فقط على كيف، لأنه يبني عمله على المادية سواء بوعي منه أو بدونه، لكن الفلسفة لا تقنع بكيف تجري عمليات معينة، إنها تريد معرفة لماذا تتم على هذا النحو وليس على غيره! ونحن إن كنا في حاجة إلى كيف فإننا في حاجة أيضاً إلى «لماذا».

ويصير السؤال لماذا أكثر وضوحاً عندما نتحول من دراسة الطبيعة إلى دراسة المجتمع، إن أي دارس للحياة الاجتماعية لا بد وأن يطرح السؤال «لماذا» للنظر في الأحداث التاريخية والوقائع الاقتصادية والسياسية، إنه لا يكفينا معرفة كيف تجرى العمليات الاجتماعية، بل نحتاج إلى معرفة لماذا؟.

هكذا الوضعية برفضها السؤال «لماذا» واعتباره سؤالاً ميتافيزيقياً خالياً من المعنى يجعلها تتخذ موقفاً لاأدرياً، إن السؤال لماذا لا يمكن أن تجيب عليه العلوم المتخصصة، ولا يستوجب هذا إنكار مشروعيته.

4 ـ إن أي علم متخصص هو كذلك لأنه يحدد حتماً ولأسباب وجيهة ميدان رؤيته، لكن هذا التقييد لا يمكن أن يكون مطلقاً، لأن الجزء من الواقع الذي يدرسه هو جزء من كل، ويعبر بطريقة ما عن «الكل» عندئذٍ إما الاعتراف بأن ثمة ما وراء كل تخصص لا يستطيع التخصص الانشغال به بحكم أنه تخصص، أو رفض ما وراء كل تخصص، لكن هذا ليس رفض الفلسفة فقط بل رفض التخصصات الأخرى أيضاً.

إن أي تخصص يفلت منه «الكل» الذي هو جزء منه، ويبرر بهذا البحث الفلسفي، عندئذٍ يكون شيلنج محقاً حين يذهب إلى أنه ليس للفلسفة موضوعاً مختلفاً عن موضوعات سائر العلوم، كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى.. إنها تنظر إلى موضوعات العلوم الجزئية على أنها مجرد أعضاء في «جهاز عضوي واحد» هل هي إذن علم العلوم؟ إن تطور العلوم المتخصصة والمناهج النوعية للبحث العلمي، وإن قلل بإطراد من دور الفلسفة في كشف الظواهر والقوانين الطبيعية، إلاّ أنه عزز في الوقت نفسه أهمية التفسير الفلسفي للاكتشافات العلمية الطبيعية.

هل هذا يعني أن الجهد الفلسفي هو تجميع وتركيب

معطيات مستقاة من العلوم الأخرى؟ كلا إن نظرة فلسفية إلى العالم لا تكون أبداً مجرد تلخيص أو تجميع أو تعميم للمعطيات التي يتم الحصول عليها بواسطة العلوم الطبيعية، إنما هي تفسير متكامل فريد لهذه المعطيات من مواقف فلسفية معينة: مثالية، مادية، عقلانية اللاعقلانية، وإلاّ فإن التعميم يقود إلى أخطاء مضحكة: لقد اعتبر ديكارت الحيوانات أنواعاً من الآلات، وأعلن هوبز أن القلب البشري مضخة، ودولامتيري ذهب إلى أنه ليست الحيوانات فقط آلات بل الإنسان أيضاً آلة، فهل سمعنا عن آلة تصف نفسها بأنها آلة؟! لقد حولوا الإيضاح الآلي للظواهر كما تقدمه العلوم في مرحلة معينة من تطورها إلى مبدأ فلسفي في النظرة إلى العالم، هذا لا يضر الفلسفة فقط بل يسيىء إلى العلم حين تتحول اكتشافاته في مرحلة معينة إلى عقيدة.

إن وعي هذا ربما هو الذي أدى براسل إلى اعتبار مهمة الفلسفة ليست في تحصيل مجموعة من الحقائق مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل، عندئذٍ المسائل التي يمكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي تكون في الفلسفة، الفلسفة إذن تتقدم

العلوم، تخاطر، تجرؤ، تقتحم دائرة المجهول، هذه الدائرة المؤهلة دوماً للاتساع قدر اتساع معارفنا، كلما عرفنا أكثر جهلنا أكثر. . .

إن العلوم المختلفة في تخصصاتها والذي هو ميزة لها، تحمل أيضاً سلبية تتمثل في تجزئة الإنسان والعالم، فعن الإنسان يقدم لنا كل علم جانباً هو اختصاصه، ولكنه بالضرورة يهمل جوانب أخرى يراها خارج اختصاصه، وهو محق في ذلك منطقي مع نفسه، ولكننا مع ذلك نطلب معرفة وفهم الإنسان والحياة ككل غير مجزأ، وهنا كل علم يتملص من هذه المهمة، بدعوة مشروعة أنها خارج اختصاصه، فهل نصرف النظر عن هذا المطلب؟ وهل نستطيع؟ هل نكتفي بالإنسان جهازاً وظيفياً أو الإنسان حيواناً اقتصادياً أو حيواناً سياسياً؟.

وهل يمكن لمجرد تجميع المعلومات التي تقدمها العلوم المختلفة أن يعطينا مفهوماً للإنسان الحي الذي يسعد ويشقى، يفرح ويحزن، يتحرر ويستعبد، يعدل ويظلم، يبني ويدمر؟ عندئذٍ الحاجة تكون ماسة إلى فهم هذا المتملص من كل العلوم الجزئية، وحينئذٍ نجد أنفسنا في حضرة الفلسفة.

إن العلوم المختلفة تهتم، وهذا حقها، بما هو موضوعي ومعطى في التجربة بالمعنى القريب للكلمة، لكن هذا لا يكفينا إذ نحن نسعى أبداً إلى تجاوز الموضوعي والمعطى إلى الفهم والمعرفة الكلية، مثلاً على ماذا تؤسس التجربة نفسها؟ وهذا ما قاد كثيراً من العلماء في العلوم المختلفة أنفسهم إلى تجاوز معطيات علمهم والمخاطرة بالإبحار في محيط الفلسفة العميق.

ليس لدينا شك في قدرة العلوم وفوائدها، وليس هذا محل نقاش أبداً، ولكن إذا أخذنا في الاعتبار أن أي نظرة إلى العالم أيّاً كان شكلها تفرز مبادىء أخلاقية وفلسفية وعلمية وطبيعية واجتماعية وسياسية، لا يستثنى من هذا النظرة العلمية، عندئذ ادعاء العلمية يغلف نظرة فلسفية غير واعية بأنها كذلك.

كما أنها بقدر ما تكون العلوم مفيدة ونافعة بقدر ما يمكن أن تكون مدمرة وضارة، الطائرة تحملنا مسافات لم يحلم بها الإنسان أبداً لكنها أيضاً يمكن أن تقصف بيوتنا، وتدمر مصانعنا، وتحرق مزارعنا. الكيمياء تعطينا الدواء لأمراضنا، وربما الغذاء أيضاً، ولكنها يمكن أن تكون سلاحاً فتاكاً ذي قدرة على الدمار الشامل والموت

الجماعي. والذرَّة يمكن أن نستغلها في توليد الطاقة وغير ذلك من المنافع، لكنها قادرة أيضاً على محو حضارتنا وإفناء عالمنا.. هذا كل علم يمكن أن يستخدم في خير الإنسانية كما هو قابل لأن يستخدم في الشر. يرد معترض بأن هذا صحيح، لكن العلم ليس مسؤولاً عن استخداماته، العلم شيء واستخداماته شيء آخر، والإنسان هو المسؤول عن استخدامه نافعاً أو ضاراً. نوافق كلية على هذا، بل نرى في هذا بيت القصيد: كيف الوصول إلى هذا الإنسان الذي يقصر علومه على ما هو نافع؟ ليس عن طريق العلوم التي افترضناها محايدة، إذن لا تملك معايير استخدامها.

لكن هل العلوم حقاً على هذا القدر من الحيدة؟.

إن العلوم في تطورها تكتسب أخلاقها الخاصة مثل إتقان البحث بغض النظر عن نتائجه واستخداماته، وكم هي فرحة ذلك الذي توصل إلى انشطار الذرة غير عابىء بما يترتب على عمله، أو ذلك الذي توصل إلى فصل عنصر كيميائي غير مبال باستخداماته، سوف يرد معترض علينا بأنه ليس من الممكن جعل العالم في مختبره مسؤولاً عن استخدامات ما يتوصل إليه من نتائج، إذ لو فعل هذا لوقف مكتوف اليدين، ولحرمنا من فوائد عمله، إن التوصل إلى

انشطار الذرة أو عزل ميكروب أو غاز معين لا يقود ضرورة إلى استخدامه في الدمار وفي الحرب الكيميائية أو في توليد الطاقة. . . إلخ، إن الذين يستخدمون نتائج البحوث العلمية هم المسؤولون وليس العلماء.

في هذا المذهب افتراض أن العالم في معمله يجهل أو لا يهتم أو ليس من اختصاصه توجيه استخدامات ما يتوصل إليه، لنسلم بهذا جدلاً، ولكن عندما يكون العالم مستخدماً في هيئة عسكرية هدفها الأساسي إنتاج السلاح، وكما نعلم إنتاج السلاح ليس إنتاج لعب أطفال، إن منطق إنتاج السلاح نفسه يقود إلى سباق رهيب ـ كما عاصرناه بين القوى الكبرى ـ ويقود إلى الحرب، والتي هي المعمل التجريبي الحقيقي للسلاح، السلاح ينتج لكي يستخدم وليس ليخزن، والعالم يعرف هذا جيداً أن ما يتوصل إليه اليوم يصير غداً قوة تدمير وخراب وزهق أرواح. . ألا يعتبر مسؤولاً؟.

وبدون الخوض في مشكلات أخرى يطرحها مدى مسؤولية العالم المستخدم في البحوث العسكرية مباشرة، من ذلك الالتزام القومي، وهل إذا امتنع العلماء هنا سوف يمتنع العلماء هناك؟ أليس من الجائز إن رفض العلماء في

هذا البلد الاشتغال ببحوث تقود إلى مخترعات مدمّرة وفتّاكة، يقود إلى إضعاف بلدهم وتقوية المعسكر الآخر، مما لا يحول دون الحرب والدمار، بل ربما يشجع عليه ويُغرى به، إنهم إذن إذا اشتغلوا بالبحوث العسكرية فستكون فرصة استخدامها أقل بما تؤدي إليه من توازن الرعب، ألا يغري الكيان الصهيوني، امتلاكه أسلحة الدمار للهيمنة على المنطقة في مقابل عدم امتلاك العرب لها؟ أليس الواجب القومي يدعو العلماء العرب إلى العمل لامتلاك هذا السلاح حتى يكون رادعاً؟.

إن المسألة إذن تتجاوز العلم والعلماء، فهم أولاً مواطنون قبل أن يكونوا علماء، عندئذٍ الحياد العلمي يفقد بريقه، وهم ليسوا معنيين كالعلماء بالقرار السياسي وليس من حقهم كالعلماء وضع فيتو على استخدامات معينة لما يتوصلون إليه، وهنا يتعلق الأمر بالقرار السياسي والذي يقود إلى النظام السياسي، فأي نظام سياسي نريد؟ ما هو النظام الأمثل لحياة إنسانية حقاً؟ أليس من غير المعقول أن نبدد الأموال ونرغم المواطن على دفع الضرائب، وعلى حساب صحة المواطن وتعليمه ورفاهيته، لتتحول إلى أكداس السلاح وتمويل جيوش عاطلة مما يدفع إلى الحرب أو الانهيار الذي شاهدناه في الاتحاد السوفييتي؟.

أي علم يقدم لنا النظام السياسي الذي نريد؟ أي علم يحدد لنا النظام الأمثل لحياة إنسانية؟ إننا هنا في قلب الفلسفة، العلوم السياسية تبحث فيما هو كائن، الفلسفة تبحث فيما يجب أن يكون.

لكن الأمر مع ذلك يتجاوز أي نظام سياسي على حدة، ففي عالم الشر والأشرار سيكون الطيب غبياً ولم لا فريسة سهلة، ومغرية؟!.

وهذا يستلزم أن نخطو خطوة أبعد، نتجاوز الأنظمة السياسية للبلدان المختلفة، ففي ظل الصراع القومي والعصبية القومية سيكون شحذ السلاح واجباً وطنياً، عندئذٍ علينا أن نفكر في نظام عالمي يمكن فيه للقوميات أن تتعايش وتتعاون لخير الإنسان لا أن تتقاتل ويدمر بعضها بعضاً، والفلسفة مدعوة بإلحاح أكثر من أي وقت مضى أن تلعب دورها في تحديد هذا النظام العالمي الذي يصير فيه الحق قوة وليست القوة حقاً، ولا تترك هذا النظام يحدده الساسة الذين قصر نظرهم عانت منه الإنسانية، وتعاني الويلات.

لقد أشرنا إلى أن العلوم في تطورها تكتسب أخلاقها الخاصة، وفي هذا مخاطر عديدة، قد ينقلب فيها العلم

علينا فنصنع بأيدينا ما يرتد علينا ويدمر حياتنا وحضارتنا، لذلك لا مفر من الاهتمام بما هي الغاية التي تهدف إليها، آن لنا تحديد غايات العالم وكيفية السيطرة على التقنية والبحث العلمي حتى لا يخدم نفسه أو يستخدم فيما يضر بل تخدم الإنسان.

وتحديد الغايات مسألة فلسفية بالدرجة الأولى، أليس من الغريب أن يقبل العلماء تدخلات السياسة ويرفضون الفلسفة، لقد رأينا ما آل إليه العلم في غياب الفلسفة، أعمى لا يدري أين مواقع قدميه، ما آل إليه عندما تحرر من الأخلاق بدعوة الموضوعية، إن على الفلسفة أن تقود العلم، إن المواقف الرافضة للفلسفة بحجة العلمية تنتهي بتحويل العلم إلى عقيدة أسوأ من موقف فلسفي.

ـ التفسير النفسي والاجتماعي للفلسفة:

قامت محاولات لدراسة تاريخ لافلسفي للفلسفة، فقد حاول البعض تفسير المذاهب الفلسفية بعوامل نفسية، مثلاً حاول البعض تفسير لامادية بركلي بأنه يعاني من نزلة معوية حادة كان الفيلسوف يعاني آلامها مما دعاه إلى نفي «المادة».

كذلك حاول بعض علماء الاجتماع المتمركسون تفسير

المذاهب الفلسفية تفسيراً طبقياً باعتبارها ليست إلاّ البناء الفوقي أو انعكاساً للبناء التحتي الاقتصادي.

هذه الطريقة لتناول الفلسفة تقوم على مسلمة غريبة وهي أنه لا فيلسوف واحد أدرك ما يقوله، لا فيلسوف فهم ما يقوله، وأن معنى الفلسفة يكمن في معطيات لافلسفية إلاّ أن هذه الدوقمانطيقية البسيكوسوسيولوجية تضع استثناء: إنها تستثني نفسها من منهجها، لأنها تعتقد أن ما تتوصل إليه هو وحده الحقيقي، وبالتالي مستقلاً عن شروطه النفسية أو الاجتماعية وما يُعيب الاجتماعي أو عالم النفس أنهما يسلمان باستقلال الفكر عندما يتعلق الأمر بعلم الاجتماع أو بعلم النفس، ولكن إذا كان الأمر كذلك فِلم لا يكون الفكر الفلسفي مستقلاً أيضاً، أو لنا أن نسأل: وما هي المعطيات النفسية والاجتماعية التي تفسر التفسيرات الاجتماعية؟.

إذا كان كل فكر، أو مذهب فلسفي انعكاساً للشروط الاجتماعية كما تذهب الماركسية، فإن الماركسية أيضاً لا تخرج عن هذا، فإذا تغيرت الشروط فقدت الماركسية مصداقيتها، أما إذا زعمت أن مصداقيتها باقية رغم تغير الشروط فلماذا ترفض لغيرها ما تدعيه لنفسها؟.

بدون شك إن ظهور فلسفة يمكن أن يوضحه فهم الظروف التاريخية والشروط الاجتماعية، إلاّ أن الفلسفة العظيمة تحتفظ بقيمتها رغم تغير الشروط المادية التي ظهرت فيها، يمكن مثلاً أن توضح الحالة الصحية لنيتشه: الشلل العام، السفلس الدماغي الذي كان نيتشه يعانيه والذي يظهر في هذيان جنون العظمة ـ السوبرمان ـ إلاّ أنه مع ذلك يظل نيتشه فيلسوفاً عند أناس ليسوا مرضى، إن الأفكار الفلسفية تبقي بعد زوال شروطها البسيكولوجية والسوسيولوجية.

إن التقدم، إن شئنا التعبير، يأتي من أن كل فيلسوف يضيف إلى ثروة الإنسانية جوهرة، القيمة أبدية للأعمال الفلسفية العظيمة.

إن التفسير الاجتماعي والنفسي للفلسفة لا يستقيم، ليس لأن الفلسفة تظهر في فراغ، مستقلة عن الشروط والظروف الاجتماعية والنفسية، ولكن لأن الفلسفة بالدرجة الأولى تجاوز للمعطى نحو ما يؤسس الشروط والظروف، إنها تعالٍ، وهذا ما يجعل قيمتها ليست متعلقة بظروفها وشروطها.



ـ الحاجة إلى الفلسفة:

يصيب هولدباخ كبد الحقيقة حين يؤكد حاجة الإنسان إلى معرفة الحقيقة أكثر ربما من حاجته إلى خبزه اليومي، لأن الحقيقة هي معرفة العلاقات الفعلية بين الناس والأشياء معرفة مبدأ انتظامها وأساسها، والناس لا ينخدعون إلاّ حين يجهلون ذلك ويتجاهلون الخبرة.

عندما يرفض الناس الاهتداء بالخبرة، ويتنكرون للعقل فإن ما يختلقه خيالهم يتضخم، ومع كل يوم يمر ينغمسون في أعماق الخطأ فرحين باكتشافاتهم وإنجازاتهم الخيالية بينما أفكارهم في الواقع أشد إظلاماً من الظلام.

هل لهذا رُمز للفلسفة بالبومة التي ترى في الظلام؟.

إن روتين الحياة، وانشغالاتها وهمومها قد ينسينا الغاية من الحياة فندور في حلقة مفرغة كالطاحونة لا تطحن شيئاً...

إن الانبهار بالعلم ومنجزاته قد يحول العلم إلى عقيدة تشل البحث العلمي نفسه ويحول العلماء إلى كهنة...

إن الخضوع السياسي قد يحولنا حيوانات أليفة في حظيرة الراعي، إن الهم الاقتصادي وكسب العيش قد يجعل بطوننا تتغلب على عقولنا فنتحول ذئاباً.

إن الفلسفة ليست فقط جرأة واقتحام المجهول الذي لا يمكن للعلوم ارتياده فتكشف لها الطريق للتقدم.

الفلسفة ليست إدراك الحقيقة فقط بتجاوز المعطى المجزأ والمشتت وحاجتنا إليها هنا صريحة: كل معرفة هي تعميم أو ليست معرفة.

الفلسفة قدرة نقدية تمنع الجمود، إننا في حاجة ماسة بين الحين والآخر لوضع معتقداتنا، آراءنا، أنظمتنا، حقائقنا، غاياتنا، رؤيتنا للعالم موضع سؤال ولم لا مناهج بحثنا أيضاً، ليس بالضرورة لكي ننفيها ندحضها، فالنقد ليس بالضرورة دحضاً ونفياً، بل لكي ربما نؤكدها بالتأكد منها، وهنا مكمن حاجتنا إلى الفلسفة التي لا يقلل منها تقدم العلوم.

ـ لماذا ندرس الفلسفة؟

يذهب كانت إلى أن الفلسفة هي فحسب فكرة علم

ممكن ليس موجوداً عينياً في أي مكان، نكاد نقترب منه وإلى أن يحدث هذا فإن الفلسفة لا يمكن تعليمها، ولكن يمكن تعلم التفلسف، بعبارة أخرى أن نتعلم ممارسة هبة العقل على أمثلة متاحة، بينما يحتفظ للعقل بحق البحث في نفس المصادر وتأكيدها أو رفضها.

لكن من الصعب جداً فصل الفلسفة كنشاط عقلي يتمثل في التفلسف عن نتاج هذا النشاط، صحيح فعل التفلسف ليس هو تاريخ الفلسفة لكننا ندرك هذا الفعل ممارساً في موضوعات هي تاريخ الفلسفة والذي ليس إلاّ أعمال الفلاسفة، ولهذا نحن مضطرون أن ندرس الفلسفة من خلال تاريخها ونحيط بفعل التفلسف في موضوعاته، إننا نتعلم التفلسف من خلال دراسة الفلسفات التي هي نتاج تفلسف.

كما لأنه ليس هناك إطراد في الفلسفة على نحو ما يوجد في غيرها من العلوم، فتاريخ العلوم هو تاريخ ماضٍ، ويمكن للكيميائي أن يبدأ اليوم حيث انتهى كيميائي الأمس دونما حاجة للإلمام بتاريخ الكيمياء، أما في الفلسفة فليس الأمر على هذا النحو، إن تاريخ الفلسفة هو الحاضر، ومن الصعب استبعاد فلسفة حتى وإن توغلت في

القدم، إلاّ أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار أن المهم ليس ما توصلت إليه فلسفة ما بل إدراك فعل التفلسف فيها، هذا ما يبدو في كثير من الأحيان غائباً في دراسة وتدريس الفلسفة فتصير تلقيناً يعطل الفكر، ويحجب فعل التفلسف.

إن المعضلات التي تواجه إنسان اليوم هي نفسها التي واجهت إنسان الأمس وستواجه إنسان الغد: معنى الحياة، غايتها العدالة، الحق، الخير، الشر، الحرية، المعرفة، الوجود، المجتمع.. والإجابات التي قدمها فلاسفة الأمس وإن كانت لا تكفي ولا تشبع فهم إنسان اليوم، لأن الإجابة موقف على كل حضارة أن تحدده حيال هذه المعضلات، وكل حضارة هي موقف من هذه المعضلات، إلاّ أنها تنير طريقنا وتساعدنا على فهم وتحديد موقفنا، ولهذا وإن كانت المعضلات واحدة إلاّ أن الإجابات مختلفة، ليس فقط حسب مراحل التاريخ الإنساني، بل أحياناً حسب الفلاسفة في كل مرحلة، إلاّ أن دراستها ضرورية فهي بعد كل شيء روح أي حضارة.

الفلسفة تقوم في البحث العقلي غير المشروط حتى بالمنفعة المترتبة، وأحياناً ترتب ضرراً للمشتغل بها، فهي لا تخضع لأي شروط، تجاوز لكل الشروط، وهي بذلك

توسع مداركنا وتفتح المجهول أمامنا، وتعد التربة لنمو العلم، وتعطينا الجرأة على اقتحام المجهول وتبديد الظلام، إن العلوم المختلفة محدودة بموضوعاتها، محدودة بمناهجها، أما الفلسفة فهي ممارسة الحرية في أنبل صورها.

ونحن ندرس الفلسفات لأنها تعلمنا طريقة التفلسف، وتزودنا بلغته، ومناهجه وتقنياته، والتي لطبيعة الفلسفة لا تنفصل عن موضوعات التفلسف.

ونحن كبشر يهمنا إدراك الغاية التي يهدف إليها وجودنا، ويهمنا إدراك ما إذا كان ثمة معنى لهذا الوجود، وكيف تبدت هذه الغاية وتحدد هذا المعنى من خلال الفلاسفة عبر العصور، إذا كانت العلوم أدوات الحضارة فإن الفلسفة روحها، ولنا أن نتخيل حضارة بدون روح، جسد ميت مهما زخرفته التقنية واصطنعت له العلوم روحاً، غابة همج حين تملصوا من الأخلاق بحجة العلمية.

ـ الزهد الفلسفي:

لكن الفلسفة على هذا النحو تتطلب فيمن يشتغل بها شروطاً لا يقدر عليها إلاّ القلة، لقد ذكر أفلاطون عن سقراط ماهية الشروط الواجب توافرها في أولئك الذين لهم

قابلية حقيقية للفلسفة: إنهم لم يعرفوا منذ شبابهم وبعده طريقاً إلى أغورا أو المجلس أو أية جمعية سياسية أخرى.. هم لا يرون ولا يسمعون القوانين والمراسيم الرسمية المكتوبة أو الشفوية، ولا يطرأ حتى في أحلامهم شغف المجتمع السياسي ببلوغ المناصب والمنتديات والحفلات هذه أمور لا يعرف عنها الفيلسوف شيئاً أكثر من معرفته كم كوب ماء في المحيط.. إنه لا يبتعد كسباً لسمعة ما ولكن لأن صورته الخارجية وحدها توجد في المدينة.. أما عقله فإنه يحلق...

عندئذٍ إذا سمع فيلسوفنا هذا عن أشخاص يملكون آلاف الهكتارات فإنه يعتبر هذا شيئاً تافهاً لأنه اعتاد التفكير في الأرض كلها..

قد يبدو هذا مبالغاً فيه إذا أخذناه حرفياً، فالفيلسوف يعيش بين الناس، يمسه ما يمسهم، ولا يعفيه أنه لم يسمع القوانين والمراسيم، السياسة إن لم تهتم بها فسوف تهتم بك، لكن المقصود ليس هذا، إن الانشغال بالسياسة المباشرة، والجري وراء المناصب، وارتياد النوادي والمنتديات والحفلات، وإغراءات الثروة تحول دون الفيلسوف وإدراك الحقيقة، الفيلسوف يعيش في المدينة

يأكل ويشرب.. لكن عقله.. فكره لا يتبدد خلف المشاغل المعتادة، . والاهتمامات الزائفة، والإغراءات التافهة، إن عقله يحلق فوق كل هذا.

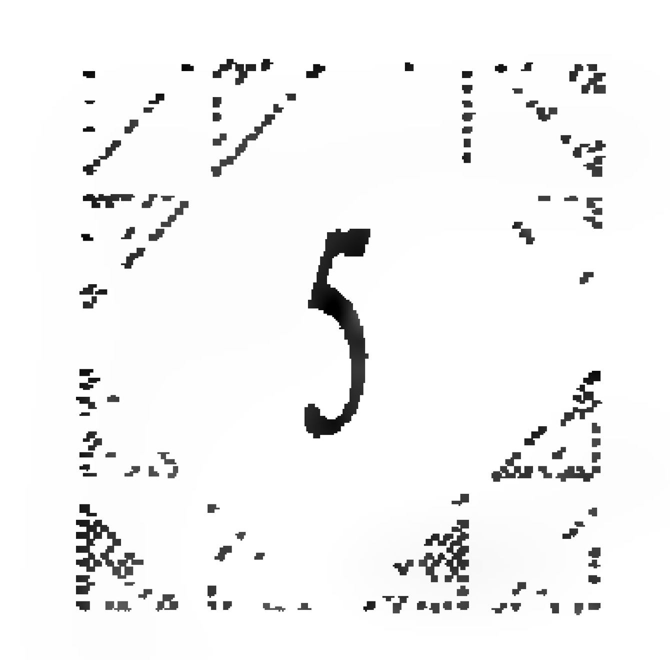
المسألة ليست احتقار العمل البدني أو اليدوي، وليست اعتبار العمل الإنتاجي مهنة وضيعة كما يذهب المتمركسون، لقد جسد ماركس نفسه هذا الزهد في مكتبة لندن وحياته المتواضعة جداً حين كان يعجز عن ثمن طابع بريد لإرسال مخطوطه إلى المطبعة، التفسير الطبقي في الفلسفة ليس يقيناً، ذلك لأن الفيلسوف لا يبتعد فقط عن العمل اليدوي وعن مشاغل وتلهيات الحياة المعتادة ولكنه يبتعد أيضاً عن كل المناصب، ويرفض الوجاهة وطموحات المجتمع السياسي وإغراءات الثروة، إن طبيعة الفلسفة تقتضي أخذ مسافة لكي تدرك الكلي فيما وراء تشتته وتفرده..

ولا يعني هذا البتة عدم الاهتمام بما هو عملي وواقعي، ولا الأخذ في الاعتبار هموم الناس ومشاغلهم ومشاكلهم، فزهد ماركس لم يمنعه من فلسفة الصراع الطبقي، والانشغال بشرط الإنتاج وظروف العمل رغم أنه لم يعمل بيديه ولم يعش حياة العمال ولم ينخرط في معمعة الحياة.

إن بعض الناس يعيش عبداً للمال، وبعض آخر يعيش

عبداً للجاه والسلطان، وقلة هم الذين يسعون إلى الحقيقة وحدها، وهؤلاء هم الفلاسفة على رأي ديوجين.

إن الفيلسوف لا يزهد عجزاً وإنما ترفعاً، لقد أثار طاليس سخرية امرأة من تراقيا عندما سقط في بئر بينما كان يتطلع إلى النجوم، لقد كان شديد الشغف بأن يعرف ما يجري في السماء فلم يستطع رؤية ما تحت قدميه، هكذا يجري تصوير الفلاسفة سخرية وتهكماً، لكن طاليس تنبأ بخسوف الشمس، ولم يكن غريباً عن المساعي العملية. لقد حكى عنه أرسطو أنه عندما وجه إليه القوم اللوم على فقره وانشغاله بما لا يدر عليه ربحاً ـ الفلسفة ـ فإنه وقد تنبأ ـ على أساس معطيات فلكية ـ بحصاد وفير من الزيتون، استثمر مبلغاً صغيراً من المال وأجر معاصر الزيت في مليط وخيوس، وعندما حدث إقبال مفاجىء على معاصر الزيت، أخذ طاليس يؤجر المعاصر التي أجرها بالسعر الذي يشاء مما مكنه من جمع مبلغ كبير قذف به إلى لائميه مبرهناً على أن فقره ليس عجزاً وإنما جمع الثروة ليس اهتمامه. هكذا قل عن المناصب وعن الجاه.. لا يغري الفيلسوف شيئاً لأنه يدرك حقيقة كل شيء، إنه أكبر طموحاً من السياسي، ومن اللاهث خلف الثروة والجاه: إن طموحه إدراك الحقيقة.



خلاصة

يكاد يكون الاتفاق تاماً على أن مصطلح فلسفة صاغه فيثاغورس من كلمتين: «فيلو» و «سوفيا»، أي حب الحكمة، لأن الحكيم هو الله، فلا يصح وصف الإنسان إلاّ بأنه محب للحكمة، ويقال أن هذا المصطلح ورد على لسانه عندما سأله طاغية المدينة من أنت؟ فرد: أنا فيلسوف، أي محب للحكمة.

كما يورد عن سقراط أنه في بحثه عن صفة تليق بصولون وهوميروس أنه قال: إطلاق صفة الحكيم عليهما شيء أكثر مما يستحقان، فهذا لا يليق إلاّ بالله، وإنما اسماهما فيلسوفان أي يسعيان للحكمة ويحبانها.

وبغض النظر عن المصطلح ذي النشأة اليونانية، فإن الفعل نفسه أو النشاط العقلي الذي يدل عليه المصطلح ليس حكراً على اليونان، إن التعريفات نفسها التي قدمت

للفلسفة تدفعنا في هذا الاتجاه، فقد جعل سقراط من الفلسفة أصلها الاندهاش، وأورد ذلك أفلاطون بعده معتبراً الفلسفة تصدر عن الدهشة، كما جعل شوبنهاور من الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً، واقترب نيتشه من هيجل حين ذهب الأول إلى أن «الفيلسوف هو ضمير العصر المثقل بالذنوب» ورأى الثاني أن «الفلسفة عصرها معبر عنه بالأفكار» أي الفلسفة تعبر عن عصرها.

وليس من المعقول ولا من المنطقي أن نعتقد أن الإنسان لم يندهش إلا في عصر اليونان، أو أن العصور جميعاً خلت من الضمير إلاّ العصر اليوناني، أو أن الأفكار انتظرت العصر اليوناني حتى تعبر عن نفسها، إن هذا على العكس يؤكد وجود الفلسفة ـ رغم غياب المصطلح ـ في كل المجتمعات، وفي كل العصور، وإن اختلف من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى مجتمع، فذلك راجع لاختلاف العصور والحضارات، فالفيلسوف هو ضمير العصر مثقل بالذنوب، أو هو الفكر الذي يعبر عن عصر الحضارة البابلية أو المصرية، أو الحضارة العربية، ليس من الضروري أن يكون نسخة طبق الأصل من الفيلسوف اليوناني ـ قبل وجود هذا ـ أو لا يكون فيلسوفاً، ذلك لأن الفلسفة نظر إليها على أنها اندهاش أولاً، وتعبير عن عصر

من خلال الفكر أو من خلال الضمير ثانياً، ولما كانت العصور مختلفة، والحضارات متباينة، لزم عن ذلك تباين واختلاف الفلسفات، عندئذٍ لا يمكن قبول حكم كانْت القاسي الذي في تعدد الفلسفات واختلافها «فضيحة»، ذلك لأن الفلسفة نتاج حضارة، روح حضارة، والحضارات كما أشرنا مختلفة ومتباينة، وإذا كان ثمة مجال للحديث عن فضيحة، فليس في تعدد وتباين الفلسفات بقدر ما هي في تعدد وتباين الحضارات في نفس العصر وعبر العصور ميزة إيجابية أكثر منه فضيحة؟ أليس فرض حضارة واحدة، إن أمكن ذلك، وكما تحاول اليوم الأنانية الأوروبية أن تفعل، يقتل الإبداع، ويؤسس طغيان حضارة على غيرها، ويقضي على التنوع، ويؤسس الرتابة، ويحول دون التطور. . ؟!

إن تنوع الحضارات، وتنوع اهتماماتها، ونظرتها للكون وللحياة هو الذي أدى ويؤدي إلى تنوع الفلسفات وإلى اختلاف تعريفها وليس من المعقول أن نطالب بحق الاختلاف للفرد ونرفض للحضارة هذا الحق، ففي حضارة تركز على التقنية يمكن أن تكون الفلسفة وصف وتحليل دقيق لأساليب استخدام اللغة نفسها واستخداماتها المنطقية بغية كشف أوهام الفلسفة التقليدية، هذه الأوهام ليست إلاّ

تمرد الفلسفة على التقنية، وإن لم يعترف بهذا أصحاب مذهب الوضعية المنطقية اليوم، وفي أحوال أخرى تكون غاية الفلسفة المعرفة غير المشروطة، وفي غيرها تكون الفلسفة فهم الذات عندما يرتد الوعي على نفسه عاكساً بلوغ الحضارة حدودها، وقد يطلب البعض من الفلسفة الهداية العملية في الحياة حين تختلط الأمور وتغيب المعايير، ويجعل منها بعض آخر نظرية العدل الاجتماعي أو التأثير السياسي، وفي مجتمع معين يمكن أن تكون الفلسفة معرفة حرة وليس معرفة نافعة والقصد من ذلك أنها معرفة تطلب لذاتها وليس مما يترتب عليها من نفع، انطلاقاً من أن ليس كل نافع حقيقياً وليس كل حقيقي نافعاً، إنها تطلب حتى لو ترتب عليها ضرر، كأن يسقى سقراط السم، أو يطعن اسبينوزا بخنجر، أو تحرق كتب ابن رشد ويضطر إلى الفرار نجاة بنفسه، أو يحرق جوردانو برونو على السفود، أو يصلب الحلاج ويحرق، أو يذبح غيلان الدمشقي كالخروف تحت أقدام الخليفة لأنه تجرأ وأعلن حرية الإنسان.

إن الفلسفة، أخذاً في الاعتبار ما ذكرنا، موقف من الظواهر والأحداث السياسية والاجتماعية، موقف من حضارة ما في الحضارة نفسها، ويختلف عن مواقف عامة

الناس في أنه موقف من «كل» ينطلق من مبادىء ويصدر عن نسق متكامل ومترابط أي موقف أصلي، وليس موقفاً من ظاهرة ما أو حدث ما.

ولكن في عصر التقنية التي تشبه السحر، عصر المخترعات حيث منطق البحث العلمي صار يقود نفسه، والتطور يدفع إلى المزيد من التطور، واختراع يقود إلى اختراع، حيث غزارة المعلومات، حيث العقل الآلي والإعلامية.. هل ثمة حاجة إلى الفلسفة؟ هل انتهت الفلسفة أمام التطور الهائل للعلم؟!.

كثيرون يؤكدون هذا، ويعتبرون الفلسفة بقايا متحفية، ولكن: إن منطق البحث العلمي وقد صار يقود نفسه، والتطور يدفع إلى المزيد من التطور، واختراع آخر، والكشف يرتب كشوفات، صارت حضارة اليوم تتجه إلى نوع من الآلية القاسية حيث تغيب الغايات والهدف صار وسيلة.. وسيلة ماذا؟ لا أحد يعرف!..

ثم هل أجاب العلم على كل سؤال؟ وهل بإمكانه أن يفعل؟ هل كشف الغموض الذي يحيط بنا؟ كلا، لا زلنا أمام بعض المشكلات في موقف البدائي رغم التقدم الهائل: الموت موتي أنا، جسدي يتحلل فهل ثمة بعث؟

هل أكتفي بما يقوله العلم من أن موتي تحول إلى عناصر أخرى لا تفنى ولا تستحدث كما ذهب ابن رشد؟ لكن هذا إن سلمت به لا يعني إلاّ جسدي، وأنا أعرف منذ ابن رشد وقبل ديكارت أن المادة لا تفنى ولا تستحدث، ولكن ثمة شيء آخر غير جسدي الذي يطيع قوانين المادة، فما مصيره؟ وحياتي أنا ماذا أفعل بها؟ لماذا جئت إلى الحياة؟ وهل كان لي الخيار أصلاً؟ أم أنني لم أكن مجبراً ولا مختاراً؟ وما غايتي؟ هل أنا حر؟ ولماذا إذن أعاقب على حريتي؟ من يصنع النظم التي أسير عليها في الحياة؟ لماذا علي الخضوع للقانون؟ وما هو القانون؟ ما هي العدالة؟ ما هو الحق؟ ما هو الخير؟ ما هو العلم؟.

أي عقل آلي يمكنه أن يجيب مكاني؟ إن الادعاء بأن العلم قادر على كل شيء ولديه جواب كل شيء يعني الخروج من العلمية والدخول في العلمانية، أي جعل العلم عقيدة، الكنيسة مقلوبة أو فلسفة سيئة، وغير هذا يعني قصور العلم خارج مجاله، أو نفي كل ما لا يدخل في مجال العلم وهو موقف فلسفي أيضاً، إن الموقف العلمي الصحيح للعلماء في هذا الخصوص هو الموقف اللاأدري، حدود معرفتهم في حدود مناهجهم، فإذا توغلوا خارجها صاروا مضحكين مثيرين للشفقة.

إن العلم الآن وبما وصل إليه من تطور مذهل يزيد في الحاجة إلى الفلسفة أكثر ربما من أي وقت مضى، لأنه بتطوره نفسه، بإنجازاته نفسها يضعنا، يضع هذا العصر في موقف جدِّي: أمام تهديد جدِّي ومباشر بالدمار الشامل، بالفناء بيوم القيامة. . أمام العدم، أرأيتم حال إنسان يعيش تحت سقف يوشك على الانهيار عليه في أي لحظة؟ هذا هو حال إنسان اليوم، إنسان القلق، ينام وشخص هنا أو هناك في يده إفناء العالم مئة مرة! أثمة مهزلة بعد هذا؟ هل هذا غاية ما وصلنا إليه من تقدم علمي؟ وما هو التقدم؟ إن كل ما تعب الإنسان من أجله وشقي وناضل وكافح وعانى، حضارته الإنسانية، مهددة في كل لحظة بالدمار، ألسنا رغم ما قطعناه من طريق شاق وطويل، مرصوف بالجثث مغسول بالعرق والدم والدموع ولا زلنا في عالم تحكمه القوة وليس الحق؟ أي تقدم هذا؟ ألا يجمع عصرنا نقيضين: الانحطاط الأخلاقي على قدر التقدم التقني والعلمي؟ ألا يصير إنسان اليوم مجرد آلة، آلة للإنجاب، آلة لجمع الثروة، آلة للتسلط والسلطان، آلة إنتاج للإنتاج، إذا كان الإنسان الهمجي الذي كناه لا يقتل بسهمه المسموم إلاّ فرداً فإن إنسان اليوم المتطور قادر على قتل الآلاف

ومحو المدن؟ ألا يتحدث البعض ـ يا للغرابة ـ عن الحرب النظيفة حيث يكفي الضغط على أزرار لإحداث الدمار وسفك الدماء، قد تكون هذه حرباً «نظيفة» بالنسبة للقتلة يشنونها في كامل زينتهم وعلى مقاعد مريحة، لكن الدم المراق هو الدم، الدمار هو الدمار، الحرب النظيفة هي حرب الآلة ضد الإنسان.

إن هذا ما يجعل الإنسان يعيش حياته لحظة لحظة، قلقاً في مواجهة المجهول.. الدمار.. الآلة تجره، تقوده، لم يعد يقود السيارة بل السيارة تقوده.. إلى أين.. لا يعرف!.

وزيادة عن ذلك هناك نظم وتقاليد وأعراف اكتسبت بالقدم قدسية تعيق هذا الإنسان، تشل قدراته، تمنع ازدهاره محكوم بالآلة أو بالروبوت: هنا الإنسان وجهاً لوجه مع القلق الآلة تزحف وهو ينسحق، يلهث.. القيم والعادات والتقاليد دائماً قديمة، ومصير الحياة على كف عفريت أو خطأ في العقل الآلي.. الآلة إله العصر قاسي قسوة الحديد بارد برودة الحديد.

وعندما تنهار جميع الآمال لم يعد الإنسان قادراً حتى على أن يتمنى! عندئذٍ تكون «الوجودية» فلسفة العصر!.

إزاء هذه الوضعية هل نبحث في وجود الوجود وجوباً

أو عارضاً؟ أو الكليات والجزئيات.. أو الثنائية، أو المادة والروح كل هذه تصير في وضعيتنا لا قيمة لها، لا نستطيع الانشغال بها، لأنه سواء كان في العقل مقولات قبلية تقود التجربة أم لم يكن، سواء كان العالم مادة أو روحاً لا يمنع أن الوجود مهدد، والعدم يتربص والدمار يترقب، إن التفكير في الوجود وفي الروح وفي الكليات.. أيًا كان الموقف لا يمكن أن يؤدي إلى الانتحار قدر فقدان المبرر: لماذا، العلم يجيب على كيف؟ ونحن نريد لماذا؟.

إذن السؤال الرئيسي الذي يواجهنا هو: ما هو مبرر حياتنا؟ ما الذي يستحق تعب الحياة وشقاء النفوس؟ ما هي غايتنا من هذا التقدم الذي يكاد يفلت من أيدينا؟ وما طريقنا إلى ذلك؟.

إن الحاجة إلى وضع موضع سؤال كل إنجازاتنا تبدو ضرورية لا مفر منها.

إن الذين يتهجمون على الفلسفة من حيث كونها مجلدات ملتوية التعابير، معقدة، غامضة، يقرأوها قلة ويفهمها الأقل، قد يكونوا في وضعية اليوم، في مواجهة أزمة العصر محقين، غير أنها لم تعد كذلك، أليست الفلسفة تعبيراً عن عصرها ضمير عصرها المثقل بالذنوب؟.

في مواجهة أزمة العصر تنهض الفلسفة لإعادة وعي الإنسان بما هو إنسان، كاشفة اعتباراته واضعة إياه أمام مسؤولياته.

إذا كانت الفلسفة مجلدات ملتوية التعابير غامضة معقدة، يقرأوها القلة ويفهمها الأقل فلماذا تخاف الفلسفة؟ «من يخاف الفلسفة؟» لماذا يحاربونها؟ لماذا يمنع في بعض البلدان حتى تدريسها..؟ لماذا لا تترك في زاوية متحف لتموت بهدوء؟.

ذلك بالضبط لأنها ليست كذلك، ليست كما يدعون أو ما يتمنون، إنها بحث في حياة الإنسان، حازت فيه المشكلة الأخلاقية، في عالم يتملص من الأخلاق، المقدمة في البحث الفلسفي. ترى هل فقد الإنسان مبرر حياته فهو يمهد للانتحار الذري؟ ولا يريد الوعي بذلك، هل يمكن إيجاد مبرر للحياة يتفوق على هذا الميل المتسارع للانتحار؟ هل يمكننا إيجاد نظام عندئذٍ ليس أمامنا إلاّ الفلسفة: فهي التي تتناول الإنسان الذي لا نجده في أي علم طبيعي، الإنسان الباحث في الطبيعة ونتاجه كإنسان من نظم وعلاقات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وعقائديه، ولهذا فإن منهج البحث الفلسفي وغايته

لا بد وأن يختلفا عن منهج البحث العلمي، ولا جدوى إطلاقاً من تقليد العلوم الطبيعية، لقد حان الأوان لتتخلص الفلسفة من عقدة النقص أمام بناتها، لتستعيد دورها في المقدمة. . . .

في الفلسفة أداتنا العقل، وإذا أردنا إخضاع العقل للبحث فإن البحث يكون بدون أداة، وهذا غير ممكن، إذ لا سبيل أمامنا إلاّ استخدام العقل، ولهذا العقل يفلت منا دائماً ولا نجده إلاّ منتشراً في موضوعاته.

أما من حيث الغاية فإن أي علم من العلوم «ينبغي» أن يهدف إلى غاية، لكن هذه الغاية التي نعنيها تتجاوزه، ولا يستطيع هو نفسه البحث فيها، ولا البرهنة عليها ولا تبريرها، ومع ذلك يكون البحث عبثاً بدونها، مهمة الفلسفة هنا البحث في هذه الغاية، وإذا لم تقم الفلسفة بذلك، أو لم يعترف لها بهذه المهمة، فإن ذلك لا يعني عدم وجود فلسفة، بل إنها فلسفة لا تعي نفسها كذلك، وهي بالتالي أردأ أنواع الفلسفة.

لقد أشرنا مراراً، وفي أماكن عدة من هذا العمل، إلى صعوبة تحديد الفلسفة على غرار ما يجري في العلوم الأخرى، ذلك من ناحية لأن كل فلسفة هي تعبير عن

عصر، موقف حضارة من نفسها، وبالتالي تختلف الفلسفات ويختلف تعريفها باختلاف الحضارات، ومن ناحية أخرى لأن الفلسفة ليست إلاّ نشاطاً عقلياً يمارس على كل الموضوعات وإن كان من وجهة مختلفة، ولما كان من الصعب تحديد النشاط العقلي إلاّ بشله استحال تعريف الفلسفة، وصار كل تعريف هو تعريف فلسفة وليس الفلسفة، أضف إلى ذلك اختلاف الموضوعات التي تستحوذ على اهتمام كل فلسفة.. حسب العصر أو الحضارة، جعل للفلسفة تعريفات مختلفة، لأن الفلسفة ترتبط بالإنسان، بحضارته، بوجهة نظره، لذلك اختلفت عن العلم. إن الفيزياء هي الفيزياء في كل مجتمع، لكن الفلسفة ليست هي الفلسفة في كل مجتمع.

إن كل الموضوعات قابلة لأن تكون موضوعات للفلسفة، للتفلسف من الضحك عند برغسون إلى الانتحار عند دوركهايم.

لكن هذه الموضوعات لا يتناولها الفيلسوف من نفس الزاوية التي يمكن للعلم أو لعامة الناس التطرق إليها منها، الفلسفة لا تعنيها الجزئيات بل الكليات، لا يعني الفلسفة وصف الأنظمة السياسية التي تنتهي إلى حالة «السواء» بل

ما هو النظام السياسي الأمثل، ولا يهمها وصف أخلاق الشعوب الذي يقود إلى نسبية تعطل كل حكم ولكن ما هي الأخلاق، لا يعنيها وصف النشاط الاقتصادي الذي من خلاله يسعى الإنسان لكسب عيشه ولكن ما هو العدل في توزيع خيرات المجتمع أو الطبيعة، لا يهمها وصف اجتماع الناس وتكوينهم مجتمعاً ولكن يهمها لماذا اجتمع الناس.

وهذا يقتضي من الفيلسوف أن يكون على مسافة من الحياة اليومية، زاهداً، بعيداً عن الاهتمامات الجزئية ليمكنه الإحاطة بالكليات بالمبادىء، إنه يبحث عن الحق، ليس في السلوك أو ذاك الفعل ولكن في الحق الذي يُقيم هذا السلوك وهذا الفعل على أساسه، يبحث عن العدل ليس في هذا الفعل أو هذا السلوك بالذات ولكن في العدل الذي هو معيار هذا السلوك وهذا الفعل.

ولا يجب أن يفهم من قولنا هذا أن زهد الفيلسوف يعني أن يعيش منعزلاً عن الناس في برج عاجي - وعملياً غالباً في كوخ حقير - بل إنه واحد منهم، يشاركهم أعمالهم، وآلامهم، أفراحهم وأتراحهم، راحتهم وشقاءهم، سعادتهم وحزنهم، لكنه يختلف عنهم في أنه

يستطيع أن ينتزع نفسه من دوامة المعتاد، وطاحونة المعتاد وانشغالات الحياة وإغراءات المال والسلطة، ليجعل من الأحداث نفسها موضوع تأمله وتفكيره، بينما يظل الآخرون غارقين حتى آذانهم فيما يمارسونه ويعيشونه لاهثين خلف المال، ووراء الجاه.. إن الأحداث الجزئية تصير تجربة أمام عقل الفيلسوف يتأملها ويستخلص منها ما هو أبعد وأشمل.

هذا ليس ترفعاً عن الناس وليس احتقاراً للحياة، لأن الفلسفة بحث في الإنسان والحياة، وإنما لأن طبيعة الفلسفة بحث في الكلي، في العام، في المبادىء، ولا يمكن القيام بذلك دون التعالي على الأجزاء على الوقائع للوصول إلى ما هو كل وعام، لا شك أن في الحياة مغريات ومسرات وتلهيات، والفيلسوف هو الذي يستطيع مقاومة الإغراء وطلب المسرات والجري خلف التلهيات ليتفرغ للتأمل والتفكير، والزهد الفلسفي ليس إذن ترفاً ناتجاً عن احتقار، لكنه تضحية، مهر الحقيقة!.

وأخيراً نحن العرب ندرك أكثر من غيرنا ما آل إليه أمرنا حين هجرتنا الفلسفة، تلاحقها لعنات الغزالي وسياط الخلفاء منذ حوالى ثمانية قرون لتستقر في جامعات أوروبا

حيث عاد المناخ ملائماً لها على أنقاض الكنيسة، إن الحيوان وحده كل نشاطه موجه للبحث عن الغذاء، وليس البحث عن الغذاء ـ رغم أهميته ـ هو ما يجعل الإنسان إنساناً، على العكس إن إنسانية الإنسان في أن نشاطه يتجاوز هذا الهدف إلى نشاطات أخرى كالفنون والآداب وفي قمتها الفلسفة، والتي لا ينتظر منها إشباعاً مادياً، بل لم يصر الإنسان إنساناً إلاّ عندما تجاوز نشاطه، مجرد البحث عن الغذاء، حتى في استهلاك الغذاء صار يختلف عنده عن الحيوان. لنلاحظ مائدة الإنسان وفنونها وزخرفها لندرك الفرق الهائل بين ذئب يلتهم فريسة وإنسان يتناول غذاءه.

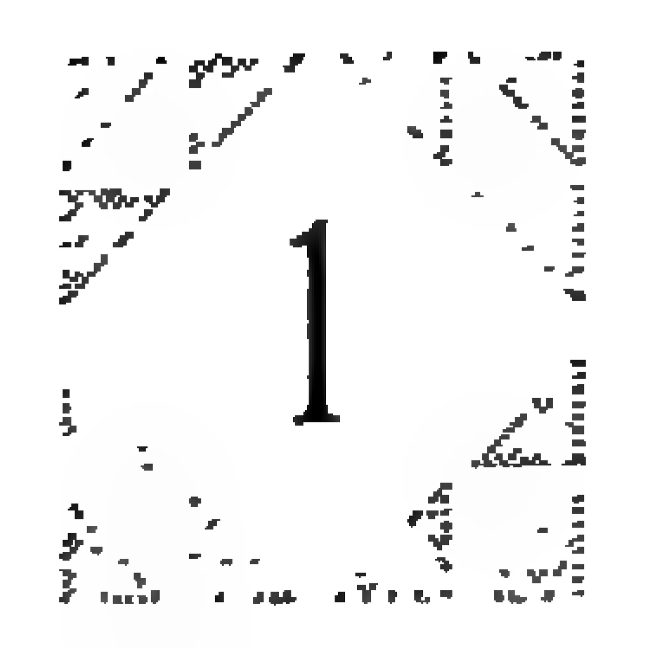
ولهذا فإن المجتمعات التي تقمع الفكر، وتحتقر الآداب والفنون ترد الإنسان فيها إلى مرتبة الحيوان، مرتبة البحث عن الغذاء مهما كان فاخراً ـ وكل أنواع الاستهلاك ـ وعندما تحتاج هذه المجتمعات إلى قيم مثل التضحية، الكرامة، النزاهة، الصدق، الوطنية الحمية، الإخلاص، الوفاء، فإنها عبثاً تبحث وعبثاً تنتظر قيماً ممن حولتهم إلى المرتبة الحيوانية والتي لا تعرف هذه القيم.

عندما يخلو مجتمع من الفلسفة فاعلم علم اليقين أنه

مجتمع بدون حضارة، بدون عقل، مجرد جماعة استهلاكية منشغلة ببطونها أكثر مما تشغلها عقولها، قطيع من الذئاب تسييرهم الغريزة ويقودهم الأقوى!.

الباب الثاني

عرض فلسفي



ــ الماهية:

لكي نقدم تعريفاً فإننا نطرح السؤال: ما هي الفلسفة؟ هذا السؤال يتعلق بالماهية، مما يعني أن تعريف أو تحديد الفلسفة هو تحديد هذه الماهية، مما يقودنا إلى مشكلة هي بالأساس فلسفية: هل ثمة ماهية حتى يمكن الإحاطة بها وتحديدها؟.

فإذا أخذنا تعريف الفلسفة كحالة نناقش من خلالها هذه المشكلة، وإذا ما تفحصنا تاريخ الفلسفة، فإننا ننتهي إلى تقرير أن هذا السؤال ظل وسيظل أصعب من أن يجاب عليه بتعريف جامع مانع كما هو معروف عن المناطقة، ذلك لأن الفلسفة كانت ولا زالت في طور الاكتمال، وما ظلت كذلك سيكون أي تعريف لها ناقصاً لا يطابق ماهيتها، فالتعريف لا يصح إلاّ عندما يصبح الشيء المراد تعريفه كاملاً غير قابل للزيادة أو النقصان أو الإضافة،

بحيث نحصي خصائصه ونصدر عليه بعد ذلك تعريفاً والذي هو ليس إلاّ حكماً.

لنأخذ مثلاً يوضح أكثر قولنا، شخص ما يراد تعريفه، تحديد هويته أو ماهيته، ماذا سنقول عنه؟ فهو لا يزال كشخص قابلاً للزيادة والإضافة والنقصان، باختصار قابلاً للتغيير، مما يجعل كل تعريف نصدره عن هذا الشخص لاغياً بمجرد ظهوره، وفي كل الأحوال ناقصاً، الطيب قد يتحول إلى شرير، الزاهد قد يصير جشعاً، الأمين لصاً، العادل ظالماً، والعالم جاهلاً والصادق كاذباً، والديمقراطي طاغية، والاشتراكي مستغلاً، والعكس أيضاً صحيح، هذا الشخص ما دام حياً فهو يتغير قد يكتسب صفات وقد يتخلص من صفات بملاحظة أننا فقط يمكن أن نصدر عليه حكماً بالتعريف عندما يكون مسجى ميتاً، فالطيب الميت لن يكون للأبد إلاّ طيباً، والرأسمالي الميت لن يكون للأبد إلاّ رأسمالياً، والاشتراكي الميت لن يكون للأبد إلاّ اشتراكياً. . وهكذا، عندئذٍ فقط نضمن اكتمال ماهيته بشكل ليس له من بعد أن يتغير، ولكن ما فائدة تعريف ميت؟.

وإذا أردنا التخلص من هذه الورطة باستبعاد ما هو متغير

من تعريفنا فلن نصل إلا إلى تعريف عام، مجرد الوصول إليه كعدم الوصول، كأن نقول الإنسان حيوان اجتماعي، سياسي أو أنه حيوان ناطق، لكنه تعريف لماهية مطلقة مجردة من ماهية الإنسان وليست ماهية هذا الإنسان، ليس مؤكداً أيضاً وجودها إلاّ على أنها تجريد عقلي لأفراد.

وباعتبار الفلسفة حية تعيش في عقول الفلاسفة وعقول محبيها قابلة لأن تتغير، تتعدل، يصير الحديث عن ماهية الفلسفة محفوفاً بالمخاطر: أما استحالته أو وضعه كتعريف ليس إلاّ تجريداً عقلياً للفلسفات لا يغني، إن ماهية الفلسفة هي أبداً في طور الوجود، لا تكتمل ما دام على الأرض فيلسوف وما دامت فينا رغبة الفهم والاستطلاع والتفسير.

ـ الوجود والماهية:

لكن ما أوردناه يستدعي النقاش، فهو من وجهة نظر الفلسفة الوجودية فقط، وهذه كما نعرف تذهب إلى أن الماهية تحقيق الوجود، بمعنى أن الوجود هو الذي يصنع ماهيته فهذه تكون على نحو ما يصنعه بنفسه، فالسارق هو الذي جعل من نفسه سارقاً، والطيب هو الذي جعل من نفسه طيباً، ذلك الشخص الذي أوردناه مثالاً لا يمكن

تعريفه، لأنه وجود يصنع بأفعاله ماهيته، وما ظل حياً فعالاً فإن ماهيته تظل دوماً في طور التكوين، الماهية إذن مكتسبة وليست سابقة، ويمكن إرجاع وجهة النظر هذه إلى عدم إيمان الوجودية بوجود ماهية أو جوهر سابقٍ على الوجود العيني «الوجود في العالم» ومن هذه النظرة تشتق الوجودية اسمها، أي الوجود يسبق الماهية، نوجد أولاً ثم نكون هذا أو ذاك ثانياً.

ـ الماهية والوجود:

ولكن ثمة اتجاه مخالف يتجه اتجاهاً معاكساً تماماً، يرى أن الماهية لها وجود سابق على الوجود العيني، عندئذٍ السارق يكون ماهوياً سارقاً، وليس لوجوده العيني إلاّ أن يكون كذلك وفق ماهيته، والطبيب ماهوياً طبيباً، وليس لوجوده العيني إلاّ تحقيق ماهيته، وهكذا الشرير المجرم. . ذلك لأن البقرة لا تلد شبلاً، إنها لا تلد إلاّ عجلاً، الوجود ليس إلاّ تحقيق الماهية، والماهية تسبق الوجود.

ـ الحرية والجبر:

المفهوم الأول الذي فيه الوجود يسبق الماهية يؤسس

فلسفة الحرية والمسؤولية، لأنه بما أن الوجود يصنع ماهيته، يصنع نفسه بأفعاله وخياراته، وحيث إن وجوده لا يلزمه إلاّ بأن يفعل، فإنه يكون مسؤولاً عما يكونه، فتتهاوى كل المبررات.

وفي المفهوم الثاني، الماهية تسبق الوجود يكمن الجبر، الإنسان من وجهة النظر هذه لا يمكنه أن يفعل شيئاً غير السير حسب وفي حدود ماهيته السابقة على وجوده، قد تكون الماهية هنا مادية ـ وقد لا تكون مادية ـ كما في غيرها ـ فهذا لا يغير في الأمر شيئاً، عندئذٍ مع انتفاء الحرية تنتفي المسؤولية.

هذا القول بعدم وجود ماهية مسبقة أو القول بوجود ماهية مسبقة يقود إلى اتجاهين متناقضين، القول بعدم وجود ماهية مسبقة يعني إما عدم إمكانية التعريف أصلاً أو على الأقل إن كل تعريف هو تعريف ناقص قاصر، أما القول بوجود ماهية سابقة على الوجود فإنه يعني إمكانية التعريف ولكن بثمن فادح عبودية الموضوع المعرَّف، وجعل حياته، مهما طالت لا تضيف جديداً لا سلباً ولا إيجاباً إلى ما سبق وأن تحدد ماهيته.

ولهذا كل فلسفة تنطلق من أن الماهية سابقة على

الوجود تؤسس العبودية ومن ثم اللامسؤولية، وكل فلسفة تنطلق من أن الوجود يصنع الماهية تضع على كاهل الإنسان عبئاً عظيماً: حريته ومسؤوليته.

ـ الماهية والفلسفة:

وإذا طبقنا ما توصلنا إليه على الفلسفة فأي فلسفة نعرّف؟ فلسفة الحرية أم فلسفة العبودية؟.

فلسفة الحرية موقفها واضح: لا يمكن تعريف الفلسفة، وسيظل أي تعريف إما عاماً مجرد غير ذي جدوى أو ناقصاً قاصراً، ما دام هناك فيلسوف يعمل فكره، يتفلسف، فإن ماهية الفلسفة ستظل في طور التكوين.

أما الاتجاه الثاني الذي يذهب إلى أن الماهية سابقة على الوجود فإنه ينتهي بطبيعة الحال إلى القول بإمكانية وضع تعريف للفلسفة تامٍ.

غير أن الواقع يخالف صراحة هذا الاتجاه، إذ إن التعريف الذي يوضع يظل مرتبطاً بالاتجاه الذي يمثله والموضوعات التي تعالجها فلسفة ما، فتعريف أرسطو وما تابعه فيه الفارابي وابن سينا من حيث إنها العلم بالوجود من حيث هو وجود، ومحاولة الوصول إلى علله الأولى،

أو المحرك الذي يحرك ولا يتحرك هو تعريف يصدق على الفلسفة التي كان موضوعها الوجود ومحاولة فهم علله وأسبابه البعيدة، فلسفة أرسطو التي لن يتغير فيها شيء، أما حين يتغير الموضوع ويختلف الاهتمام فإن التعريف لم يعد صادقاً بالنسبة للوجودية، ولا الماركسية، ولا البراجماتية، ولا الظاهراتية، ولا البنيوية. . إلخ. هذا إذن يقودنا إلى القول بأنه توجد فلسفات لا فلسفة، وتعريفات وليس تعريفاً، وإن كان بالإمكان تعريف فلسفة اكتملت - لن يتغير شيء في فلسفة سارتر - إلاّ أنه ليس بالإمكان تعريف الفلسفة إلاّ تعريفاً مجرّداً يستبعد الاختلافات فينتهي إلى تجريد محض، ويفسر هذا صعوبة إن لم يكن استحالة وضع تعريف واحد، وكل ما نستطيع قوله: إن الفلسفة نشاط حي يصنع نفسه ويصنع من خلال ذلك تعريفه وماهيته.



ـ الوعي مندمجاً:

والآن لنرجع إلى ما قبل القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، الإنسان آنذاك موجود بين أشياء طبيعية وظواهر كونية كالرياح، والزلازل، والأمطار والفياضانات، والحرائق، هناك الوحوش والأمراض، هناك الشمس تظهر وتغيب، والظلام يدلهم يحجب كل شيء الليل والقمر، والعواصف والرعد، والبرق، كل هذه الأشياء وهذه الظواهر يعايشها الإنسان مباشرة ويلاحظها، ويقف غالباً مشدوهاً أمامها، قلقاً حائراً، يخشاها حتى الرعب، وما يحيره أكثر ويخفيه أنه لا يعرف عنها شيئاً على الإطلاق يتكبدها دون قدرة له عليها، وما يقلقه أنه لا يستطيع توقع ما يترتب عنها، ولا يستطيع توقعها، أحياناً تخيفه وترعبه إلى درجة عبادتها ليتقيها: العبادة أول علاقة بالمجهول. هذا كله يجعل الرغبة تستبد به لأن يعرف ما يحيط به، وأن

يجد تفسيراً يجعله يطمئن على حياته، لكن هذا يمكن أن نجعله ضمن إطار كفاح الإنسان لضمان حياته، ولهذا خلال هذه الفترة ليس من الممكن أن نتوقع من الإنسان أن يعرف نفسه، ويعي وجوده، ويفلسف مشكلات أنانية كالحرية والمسؤولية، الصدفة والضرورة، علاقته بغيره والمصير الإنساني.

لا يمكن أن نتوقع منه كل هذا، مشغولاً بما حوله، الوعي يولد أولاً محمولاً على الأشياء ثم يعود ثانياً على نفسه، ولأن وجوده أصلاً مهدد، تحدق به الأخطار، ومن الملاحظ أنه عند وجود تهديد وخطر مباشر للوجود الإنساني، فإن الناس يتكتلون، وأمام هذا التهديد الدائم ليس من المتوقع ظهور الذاتية والفردية، حتى إنه لا يجب أن يدهشنا القول أن الفردية نتاج اجتماعي.

وبالإضافة إلى أن الأشياء والظواهر والمخلوقات الأخرى تستحوذ على انتباه هذا الإنسان، فلا تدع له مجالاً للتفكير في نفسه ولا فرصة لانعكاس وعيه الذاتي، هنا في هذه الفترة كان موضوع الفلسفة «الوجود» ككل، بكل ظواهره بكل أحيائه وجماده، وبكل أشيائه، لم يتميز بعد عن الطبيعة، ومحاولة معرفة أصل هذا الوجود، والإنسان

هنا يدرك نفسه ضمنياً جزءاً من الطبيعة المحيطة ولا يناقش في هذا حتى مجرد المناقشة.

كانت هذه مرحلة الدهشة والخوف وسذاجة الفكر، طاليس مثلاً عندما يلاحظ ما حوله يجد أن الماء يدخل في كل شيء، النبات، الحيوان، الإنسان، ويرى قوته في الفياضانات والسيول المدمرة، والحرمان منه يعني الموت، كل هذا قاد إلى يقين أن أصل الوجود هو الماء، وبالطبع لما كان الإنسان جزءاً من هذا الوجود فهو يرجع إلى الماء أيضاً.

هؤلاء الطبيعيون الأوائل، طاليس انكسمانس انكسماندر، يمثلون طفولة الفكر، صحيح قد تبدو تفاسيرهم الآن ساذجة، لكنها حينذاك لم تكن كذلك، لقد أدت وظيفتها، إن كلاً منهم يحاول الوصول إلى علة يرجع إليها كافة الموجودات.. الماء.. الهواء.. اللانهائي.. النار. وإذا كان البعض، وهو يفخر بالعلم الحديث يضحك ساخراً من هذه التفسيرات التي وجدت قبل مئات القرون، فليس من المستبعد أن يضحك علينا وعلى علومنا ربما بعد مئة سنة فقط.

هؤلاء الطبيعيون يقدمون تفسيرات ثابتة، مبادىء ثابتة

غير أن الواقع يشير إلى اللاثبات، التغير دائم ومستمر، حتى إنك لا تستطيع أن تقول عن شيء: إنه هو ـ هو ـ زيد طفلاً ليس زيد رجلاً. . إنها بداية محاولة فهم الحركة، بالتأكيد إنك لا تدخل النهر مرتين، هكذا يذهب هيروقليدس، من هنا يأخذ الفكر الفلسفي في التوجه نحو فهم الحركة في طبيعة الأشياء، إدراك الصيرورة الدائمة، الانتقال من النقيض إلى النقيض في جدلية مستمرة، هناك حركة صاعدة وحركة نازلة، بحيث توهمك بأنه لا تغير مع أن الماء الذي كنت تتحدث عنه مثلاً قد تحول إلى بخار، والبخار قد صار ماء. . ولا يمكن استثناء الإنسان من هذا القانون الصارم، فهو أيضاً خاضع له، إن داخل جسم الإنسان حركة دائمة بناء وهدم قد تجعل الشخص الماثل أمامنا الآن ليس هو قبل زمن ما ولن يكون هو بعد زمن ما.

وفي نفس الفترة التي عاش فيها هيروقليدس تقريباً ظهر فيلسوف آخر هو انبادوقليدس، رأى أن النار لا تتحول إلى ماء والماء لا يتحول إلى تراب، والتراب لا يتحول إلى هواء كل شيء ينحل إلى هذه العناصر الأربعة، إذن الوجود عنده مكون من عناصر أربعة: الماء، الهواء، التراب، النار، فالإنسان مثلاً كأي موجود يتكون من هذه العناصر

الأربعة، ولكن كيف وعلى أي أساس تتجمع هذه العناصر فتكون موجوداً ما، وما أسباب انحلالها وفساد تكوينها؟ جواب هذا عند انبادوقليدس يكمن في الحب والكراهية، الحب عامل انسجام وتآلف، إذا توافر الحب، وهو عنصر جذب تآلفت هذه العناصر الأربعة في كل واحد وهو الموجود فيكون الوجود، وإذا انعدم الحب أي حلت الكراهية، انحل هذا الموجود وفسد مرتداً إلى عناصره المتكون منها.

هكذا الإنسان بفساد وجوده يرتد إلى ماء ونار وتراب وهواء ولا شك أن ثمة مشكلة في تفسير الحب والكراهية، لماذا تارة يكون الحب وبالتالي التآلف والانسجام أي الوجود، وتارة أخرى تحل الكراهية فيكون الفساد وانحلال الوجود؟ أضف إلى ذلك أن هذا التفسير للوجود لا يفسر كيفية نشأة موجود ما بالذات مختلف عن موجود آخر إلاّ في حالة الإقرار بالصدفة المحضة والعبث المطلق.. لكن في مرحلة الوعي مندمجاً التفكير على هذا النحو كان غير ممكن.

ـ الوعي متميزاً:

ثم أخذت العلوم تزدهر، والمعارف تتراكم نسبياً،

والجهود الساذجة تثمر، وتوصل الإنسان إلى بعض الاكتشافات العلمية، وتقدمت الرياضيات.. والفلك.. واستطاع الإنسان أن يتغلب على بعض ظواهر الطبيعة التي كانت تسبب له الرعب والفزع، بأن فهمها وفسرها، أليس تفسير الشيء سيطرة عليه؟ وحصل له نتيجة ذلك نوع من الاطمئنان إزاء العالم وظواهره، وهنا كان منطقياً أن يظهر في الفكر الفلسفي اتجاه مخالف للاتجاه السابق، لقد كان البحث في السابق يتناول طبيعة الوجود وعلله، على فرض التسليم بوجود الوجود، وكما أشرنا كان الطبيعيون يفترضون اندماج الإنسان كلية ضمن التفسير الذي يقدمونه عن الوجود، اندماج الوعي نفسه، ثم بعد أن حصل الإنسان على قدر من المعارف وتوافر له قدر من الأمان والطمأنينة، ومع نشوء المدن حيث صار الإنسان في حماية الإنسان، وما استتبع ذلك من أنشطة اقتصادية، وسياسية، وعسكرية وعلاقات اجتماعية، أخذ الإنسان يلتفت إلى نفسه، كما أن الظروف الاجتماعية التي تولدت عن الحرب مع الفرس، واتصال اليوناني بغيره من الشعوب، فتح عينيه على أن تلك الشعوب أيضاً تمتلك فلسفات ووجهات نظر في الكون والحياة، فنشأ عن ذلك إدراك النسبية، ونتيجة للخلخلة التي حدثت في النظام الاجتماعي والعقائدي

اليوناني، بسبب الحرب مع الفرس ظهرت الذاتية، ومحاولات دمقرطة الفكر بعد أن كان محصوراً في فئة النخبة، لقد هزمت الحرب طبقة السادة، وخلخلت مكانتها في المجتمع، كل هذه الظروف جعلت الفيلسوف يتساءل: حسن وما مكاني أنا كإنسان في هذ العالم؟ من أنا؟ هل بإمكاني أن أعرف؟ هل ثمة ما أعرف؟ هل هناك حقيقة مطلقة؟.

كان الأوائل يفترضون القدرة على المعرفة، هذه القدرة في حالة الوعي مندمجاً لم تكن موضع سؤال، لكن الاتجاه الجديد بدأ بالشك في ذلك، إنه الوعي يتميز!.

إن تعدد التفاسير، واختلاف الآراء، وتناقضها، وادعاء كل فيلسوف أنه على حق والآخرين على ضلال ولد الشك في أن ثمة حقيقة مطلقة على الإطلاق، وأيضاً إذا كان ثمة حقيقة مطلقة فلماذا لم يتوصل إليها الآخرون من الشعوب الأخرى؟ إذن الأولى أن نعرف أنفسنا بعد أن صار مشكوكاً فيه أن ثمة حقيقة مطلقة، لقد وجد اليوناني أن حقائقه خاصة به، ليس هذه فقط، بل إنها خاصة بمن يؤمن بها، هذه هي النسبية كما مثّلها السوفسطائيون: الإنسان عندهم مقياس كل شيء، كما يعبر جورجياس.

صحيح أن السوفسطائيين تجاوزوا الشك سريعاً ليدلوا بوجهة نظر جديدة، لكنها تعد ثورة على القديم بأكمله، ثورة الوعي، إن الوجود الكلي الذي كان شغل الفلاسفة الشاغل لم يعد موضع اهتمام: لأنه إما أنه غير موجود، أو أنه كان موجوداً فلن نعرفه، وإذا عرفناه فلن نستطيع التعبير عنه، إذن لماذا نهدر جهدنا، نضيع العيني، وجود عمر وزيد أو أي شيء من الأشياء، لأنه وجود يمكن التثبت منه، لكن في هذه الحالة تصير الحقيقة مرهونة بمن يدركها: قد أقول أنا إن هناك في حجرتي على مكتبي كتاب، لكن شخصاً لم ير هذا الكتاب حيث أقول لم يؤمن بوجوده، لكن ليس له أيضاً أن يكذبني، وإن صدقني فذلك على اعتبار أن وجود الكتاب بالنسبة لي فقط حقيقي، هذه الحقيقة تهمني ولا تهمه، إذن الحقائق نسبية، قد أرى المنضدة من زاوية معينة بشكل يختلف عما يراها عليه شخص آخر يقف في زاوية مختلفة عني، ولما كان ليس من الممكن لأي اثنين أن يأخذا زاوية واحدة في النظر إلى الأشياء، فلن يتوصلا إلى نفس الإدراك، لن يتوصلا إلى نفس الحقيقة، وإني أعجب أن أجد أحياناً أشخاصاً يتجادلون، يحاول كل منهم أن يقنع الآخر بصواب رأيه، والخطأ يكمن - ليس في أن لكل منهم

وجهة نظر - وإنما أن يحاول كل منهم حشر الآخرين في الزاوية التي يرى منها الموضوع مما يولد العنف والإرهاب الفكري غير مدرك أن الحقيقة اتفاق!.

وهذا ليس من فرد لآخر، بل الفرد نفسه يتغير موقفه من الأشياء ومن الظواهر الاجتماعية تبعاً لما هو عليه، قد تعرض عليك لوحة تمثل شيئاً ما وأنت في حالة انبساط وانشراح قد تراها جميلة، عاود النظر إليها وأنت في حالة مختلفة وأنت حزين منقبض الصدر ستجد أنها تثير عندك نفوراً هل تغيرت اللوحة؟ كلا، نظرتك هي التي تغيرت، كما أن الذكريات والانطباعات التي يحملها الإنسان تؤثر تأثيراً كبيراً على أحكامه، لنفرض أن اللوحة السابقة تمثل حديقة أو شارعاً، ولديك ذكريات في حديقة أو شارع مشابه تسر باستعادتها، سوف تحرز اللوحة رضاك، عكس الحال إذا كانت تلك الذكريات سيئة يؤلمك استعادتها، ولما كان لكل إنسان انطباعاته وذكرياته الخاصة به، يصير من الصعب أن يصدر اثنان حكماً واحداً على شيء واحد، لقد عرض أحد الباحثين لوحة تمثل حديقة على مجموعة من الرجال والنساء، فوجد من النساء من تصرخ رعباً، ذلك لأنه في حديقة مشابهة وقع لها حادث كريه.

والآن لنسأل: هل هناك حقيقة مطلقة أو جمال مطلق، أو خير مطلق أو حق مطلق؟.

جواب السوفسطائيين: كلا، إن الخير بالنسبة لأحد الناس هو شر بالنسبة لآخرين، أليس المزيد من حوادث السيارات هو خير للسمكري ومصدر رزقه؟ وهكذا الجمال، والحق. والحقيقة أن الأمر يتوقف على الإنسان الفرد، قد يناقش في هذا، إذ حسب آراء بعض المؤرخين أن المقصود بالإنسان هو الإنسان عامة وليس الفرد، عندئذٍ عبارة «ما يبدو للإنسان راجع إلى الإنسان» والإنسان مقياس كل شيء «لا تعني الإنسان الفرد بل الإنسان الكلي» لكن هذا الرأي يتجاهل أن السوفسطائية قامت أصلاً ضد هذه الفكرة لتؤكد الذات الفردية، كما أن الاتجاهات الفلسفية التي ناهضت السوفسطائية كانت تريد إثبات فكرة الإنسان العام أو الكلي.

إن الحجة القوية في مواجهة تأكيد الذات الفردية تتمثل في السؤال: كيف لمجتمع أن يقوم على ذوات فردية، كل ذات مقياس كل شيء، هذه الحجة تسلم خفية بأن المجتمع لا يكون ممكناً إلاّ بإلغاء أفراده وسيطرة المطلق أو بالأصح السيطرة باسم المطلق، لكن أليس من الممكن

تأسيس مجتمع أقوى عبر اتفاق ذوات حرة؟ ألا يكون الإنسان عضواً في جماعة إلاّ بإلغاء ذاته أو مكرهاً؟.

إن التشويهات التي تنسب للسوفسطائيين في أوساط بعض مؤرخي الفلسفة، وبعض من لهم حظ في الثقافة الفلسفية هي تشويهات لا أساس لها، أو على الأقل مشكوك فيها، ذلك لأنها من وجهة نظر أعدائهم الإيديولوجيين مثل سقراط، أفلاطون، أرسطو، ولا يمكن الركون إلى حكم هؤلاء على السوفسطائيين دون الأخذ بعين الاعتبار أنهم ألد أعداء السوفسطائيين ليس فكرياً فقط بل اجتماعياً.

ليس من المؤكد أن السوفسطائيين كانوا دعاة فوضى وجدل عقيم، هذه الأحكام أيضاً مستمدة من سقراط وأفلاطون، وقد يقال أنهم يبرهنون على قضية ثم يعودون فيدحضونها، ولكن أليس من الجائز أنهم بإثباتهم ودحضهم لفكرة ما وفي نفس الوقت كانوا يشيرون، بشكل ربما غير مباشر، إلى فكرة التناقض في طبيعة الوجود والحياة، الوجود متناقض يحمل النقض والنقيض، هذا ما نجده صريحاً بعد ذلك عند بيرون في شكله المطلق، حين يرى أن كل شيء يحتمل الصدق ويحتمل الكذب بنفس

القوة، ثم ألم تقم فلسفات بكاملها على مبدأ التناقض؟!.

وعلى كل حال، إن نتيجة الشعور بالذاتية الفردية، وجعل الإنسان محور العالم، وإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعل الفرد هو مقياس كل شيء وما يتبع هذا من دمقرطة الفكر، وقيام السوفسطائيين بتعليم الفلسفة للعامة، وهذا هو سبب بلواهم، نتيجة كل هذا كانت ستكون ثورة اجتماعية خطيرة في مقياس ذلك العهد، إنها محاولة لتحطيم قيود العبيد عبيد الفكر وعبيد الأرض، لقد كان الاقتصاد آنذاك مبنياً على نظام العبودية، العبد أداة الإنتاج، ونظام العبودية والرق يقومان ـ بصور مختلفة حسب العصور ـ على أساس أن أناساً معينين لهم حق الحكم على غيرهم، لهم وحدهم حق التفكير، وأن هذا الحق لهم بالذات مقدس، وأن أحكامهم مطلقة وملزمة لكل الناس، إما لأن هؤلاء الأشخاص على اتصال بالآلهة في المجتمعات الوثنية أو لأنهم قساوسة في الكنيسة، أو لأنهم حكماء وإذا نزع من هؤلاء هذا الحق «المقدس» في التفكير، في الكلام، في الحكم باسم المقدس باسم المطلق وفي احتكار معرفة المطلق فإن النظام ينقلب حينئذٍ رأساً على عقب، هذا الانقلاب ليس دائماً في صالح سادة «الرقيق» حتى وقتنا المعاصر، إن المعرفة تحرير، وإشاعتها

يعني إشاعة الحرية.

نتيجة هذا قام اتجاه مضاد للسوفسطائيين يمثله سقراط لكن ما ترسخ كان قد ترسخ، لم يعد من الممكن صرف النظر عن الإنسان.

إن سقراط يأخذ على السوفسطائيين ادعائهم تعليم الحكمة، وادعائهم الحكمة، ولكن ربما ما يثيره ضدهم أكثر أنهم يعلمون الحكمة لعامة الناس، وفي هذا كسر لاحتكار الحكمة، وليس من المعقول أن يلام السوفسطائيين على تعليم الحكمة بأجر وإلاّ استلزم ذلك لوم كل مدرس للفلسفة حتى يومنا هذا، إن تعليم السوفسطائيين الحكمة بأجر يشير إلى أبعد مما ذكرنا، إنه يعني أنهم لا يملكون مورداً للحياة، مما يعني انتماءهم للطبقة الفقيرة.. لعامة الناس.

يرفض سقراط رأي السوفسطائيين من حيث إن الإنسان في رأيهم هو مقياس كل شيء، ذلك لأن سقراط يرى أن حقيقة الأشياء لا تستقر على سطح الأشياء حتى ندركها بحواسنا ومن ثم ينشأ الاختلاف في إدراكها، وإنما يجب تجاوز الحواس إلى العقل الذي هو القاسم المشترك بين الناس، ولما كان العقل واحداً عند كل الناس، ولما كانت

الحقائق تدرك بالعقل، إذن لا بد من وجود حقائق عامة يتفق عليها جميع الناس، مثلاً اللون الأحمر لا أجده عينياً منفصلاً عن الأشياء، إني ألاحظ شيئاً ما أحمر.. وغيره.. عندئذٍ تتكون عندي فكرة الأحمر لقد استخلصت هذه الفكرة بعقلي وليس بحواسي، إن الوردة الحمراء، من ناحية الإدراك الحسي، لا علاقة لها بالسيارة الحمراء أو القلم الأحمر.. ومع ذلك أقول وردة حمراء.. قلم أحمر.. قرص أحمر.. مستخدماً قاعدة عقلية تتجاوز معطيات الحس.

وهكذا أخذ سقراط يستخلص من الجزئيات المشتتة أحكاماً كلية، منتشلاً قدر الإمكان ما يراه من «قيم» من تحت فأس السوفسطائيين، ولهذا مجد المعرفة العقلية بل جعل العلم فضيلة والجهل رذيلة...

لكن في هذه المأثورة عن سقراط مآخذ عديدة، منها، أن العلاقة بين العلم والفضيلة تصير علاقة حتمية، مجرد أن أعلم أصير فاضلاً، وهذا من ناحية أخرى نفي للإرادة التي نادى بها سقراط، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاعتراض على تعميم العلم «الحكمة» بين العامة؟ أليس في تعميم العلم أو الحكمة تعميماً للفضيلة، بينما منعها تعميماً للرذيلة؟!.

كما أن العبارة المشار إليها تعني أن هناك نوعاً من الآلية بين المعرفة والسلوك طبقاً للمعرفة، وهذا يقتضي أولاً أن المعرفة ينبغي أن تكون معرفة بالفضيلة أو الخير لكي يكون السلوك المترتب متصفاً بهذه الصفة، أما إطلاق صفة الفضيلة على كل «علم» فإنه يمكن أن يفسر أن العلم بالشر هو فضيلة بالإضافة إلى أن العلم بالشر وفق العلاقة الآلية يؤدي إلى الشر وليس بالضرورة تفاديه لأن ذلك يحتاج تدخل مبدأ آخر.

غير أن المعرفة والعمل وفق المعرفة منفصلان: معرفتي بالخير لا تحتم علي وحدها أن أقوم به، فقد لا أملك الإمكانيات رغم نيتي، كما أن معرفتي بالشر لا تحتم علي وحدها الابتعاد عنه، عندئذٍ بدلاً من الابتعاد عن مذهب السوفسطائيين نجد أنفسنا قد عدنا إليهم من جديد، ذلك لأن الاعتماد في الحالتين على قرار فردي، وهنا عودة للنسبية.

ومع ذلك يعتبر كيركجارد سقراط أب الوجودية، ولكن ذلك ليس لأن آراءه تطابق أو حتى تقارب الوجودية، بل لأنه كان يعيش أفكاره، ويحيا آراءه، كان يسلك وفق ما يرى، لم يكن هناك انفصال بينه وبين ما يفكر فيه، لقد

كان سقراط فردياً في دعواه الكلية، وحتى عبارته المشهورة «اعرف نفسك» والتي استشهد بها كيركجارد، لا أرى لها نفس القيمة، معرفة النفس مشروع أبداً طور الإعداد، وأيضاً لأن معرفة النفس أو الذات تقتضي الانفصال عن الذات واتخاذها موضوعاً، ومحاولة الإنسان أن يعكس وعيه على ذاته مباشرة تصيبه بالانفصام، ولهذا اعتبر هوسيرل، ومن بعده سارتر أن الوعي قصدي، يولد محمولاً على الأشياء، وعي مندمج، ولهذا لا يمكنني وعي ذاتي إلاّ من خلال ما أفعله، وما أفعله هو الذي يحدد ذاتي.

إن معرفة الذات لا تكون مباشرة، ولهذا كان الوجود للغير، أو السقوط، أو جهنم هي الآخرين كما يذهب سارتر، الغير يلعب دوراً مهماً في معرفتي لذاتي، وحسب المبدأ الوجودي نفسه فإن الذات في تكامل مستمر لكون الوجود يسبق الماهية ـ كما سبقت الإشارة ـ وبالتالي سوف أؤجل معرفتي بنفسي مرة تلو المرة منتظراً أن تتكامل نهائياً، وهو الشيء المستحيل ما دمت حياً، عندئذٍ يصير المبدأ ليس «اعرف نفسك» بل «كن نفسك».

على كل حال، إذا تتبعنا سقراط ثم تلاميذه من بعده

نجده قد فشل فشلاً تاماً في تحديد أية قاعدة عقلية، إن العقل مصادره الحواس، فكيف نصل إلى قاعدة واحدة من مصادرنا المختلفة؟ هذه القاعدة مستحيلة ما لم تكن صادرة عن غير الحواس، موجودة في العقل، أو موجودة واقعياً كما تذهب المثالية الواقعية: أفلاطون.

لقد صار أفلاطون خصماً عنيداً للسوفسطائيين، وخطا لدحض آرائهم خطوة أبعد مما فعل سقراط، لقد جعل سقراط للكليات وجوداً عقلياً لينجو بها من النسبية السوفسطائية، أما أفلاطون فقد جعل لها وجوداً واقعياً، وهذا ما يعرف بالمثالية الواقعية: إن الخير والجمال والحق، وكل الأسماء الكلية مثل إنسان شجرة.. حصان.. إلخ من الأسماء الكلية لها وجود واقعي غير أفرادها في عالم أسماه «عالم المثل» المعرفة حينئذٍ تذكر، ليس تحليلاً ولا تركيباً عقلياً كما هي عند سقراط، الروح الإنسانية كانت تعيش في عالم المثل هذا بين هذه الكليات، ثم هبطت الأرض، حجب عنها الجسم ما كانت تعرفه، فإذا التقت بحصان أو شجرة، إو إنسان فإنها تتذكر مثاله في العالم الذي خلفته وراءها، وهكذا إذا شاهدت سلوكاً خييراً فإنها تتذكر مثال الخير، وإذا شاهدت وردة

جميلة فسوف تذكرها بمثال الجمال.. وهكذا.

هذه النظرية واجهت نقداً شديداً منذ أرسطو، مثلاً كيف تكون علاقة المثال بأفراده، المثال واحد والأفراد كثرة؟ وأيضاً ما علاقة المثل ببعضها؟ ثم لكي تذكرنا الأفراد بمثالها ألا يتوجب أن تتصف بصفات تشير إلى المثال والتي على أساسها نتذكر المثال، وهذا يقتضي أن نعرف المثال مسبقاً لكي تذكرنا الأفراد به؟ ويلاحظ أن عند أفلاطون تذبذباً بين القول بالكثرة وبين القول بالوحدة.

كما يعرف أفلاطون بنظريته في الجمال، والتي يستخلص منها ما سمِّي بالحب الأفلاطوني، وترتبط هذه النظرية بنظريته في المعرفة، لقد جعل المعرفة أربع مراتب، وجعل مقابلها أربع مراتب للجمال، المرتبة الأولى من المعرفة ظنية مرتبطة بالحواس، لا تتعدى الظن، ويقابل هذا الجمال الحسي المرتبط بالمادة، والمرتبة الثانية المعرفة الاعتقادية وهي مرتبة أعلى الظن ولا ترقى لليقين، ويقابلها الجمال الخلقي، والثالثة المرتبة الاستقلالية العقلية ويقابلها جمال الروح أو النفس، والمعرفة في مرتبتها الرابعة تعني معرفة المطلق ويقابلها الجمال المطلق، ونظرته في الحب يقدمها على النحو

الآتي: إن النفوس تهفو إلى الجمال حسياً أم معنوياً حياً أم ميتاً، غير أن نفوس العامة الذين معرفتهم لا تتعدى الحواس تظل حبيسة في الحب المادي، فإذا ارتقت المعرفة درجة عشقوا الجمال الخلقي، وإذا صارت عقلية هاموا بجمال الروح، بينما نفوس الفلاسفة تهفوا إلى الطيران إلى عالم الحقيقة، عالم الجمال المطلق، وهذا يعني أن اليقين لا يبلغه إلاّ القلة، الكثرة الغالبة تظل مشغولة بالحواس وبالحب المادي، والبعض يمكن أن يرتقي إلى معرفة اعتقادية فيطلب الجمال الخلقي، وقليل من البعض يصل إلى المعرفة العقلية الاستدلالية فيهفو إلى جمال الروح، وقلة تعانق الحقيقة فتهيم بالجمال المطلق، وفي هذا إثبات لاديمقراطية الفكر التي حاربها السوفسطائيون وأثارت حولهم زوبعة العداء.

ـ الوعي الواقعي:

يلي أفلاطون المثالي أرسطو الواقعي، والذي يبدو أكثر واقعية من أستاذيه: أفلاطون وسقراط، فهو لم يذهب مذهبهما من حيث احتقار الحس والقضاء على الجانب الحيواني في الإنسان، لم يعتبر الإنسان خيراً محضاً ولا شراً خالصاً، انه يرى مكابدة الشهوات ومحاولة القضاء

عليها تضعف الإنسان وتنهكه وتؤذيه ربما بنفس القدر الذي يؤذيه إطلاق العنان لها، لقد سلم إذن بأن الإنسان شهوة وعقل، مادة وروح وأنه ليس من الممكن أن نأخذ بجانب على حساب الجانب الآخر، ولهذا أوجد معياراً وهو ما عرف بنظرية الوسط أو المقص الذهبي وقولنا الشائع: خير الأمور الوسط ربما راجع إلى أرسطو، الفضيلة وسط بين رذيلتين إفراط وتفريط، مثلاً الشجاعة وسط بين تهور وجبن، إذا رأيت إنساناً يغرق وأنت قادر على إنقاذه، فإنه من الجبن ألاّ تنقذه، وإذا لم تكن قادراً وقذفت بنفسك إلى البحر فهذا تهور، طبعاً هذا الرأي يذهب في اتجاه معاكس لسقراط فيما ذهب إليه من أن معرفة الخير تحتم فعله، إنقاذ الغريق حسب رأي سقراط خير يتحتم القيام به. ولكن إذا كنت أنا نفسي أجهل السباحة أليس تهوراً أن أفعل ذلك؟.

فأظل أعرف الخير دون أن أقوم به، مما يعني أن المعرفة شيء والسلوك شيء آخر.

هكذا يمكن أن نقيس كل شيء على معيار الوسط: الكرم وسط بين البخل والإسراف، إذا كان كل ما تملك ديناراً وسألك سائل، فمن البخل ألاّ تعطيه ومن الإسراف

أن تعطيه الدينار كله، لكن هل كل شيء قابل للقسمة كما هو الدينار؟.

إن جميع هذه الأمثلة وغيرها مما تعج به الحياة ينقض رأي أرسطو، الشجاعة تختلف حسب المواقف، فما هو شجاعة في موقف قد يعد تدهوراً في موقف آخر، وهكذا مسألة إنقاذ الغريق أو عدم إنقاذه، فأنا الذي يقرر القدرة فيكون ما أقوم به شجاعة أو تهوراً أو جبناً، إن الوسط يتقرر بالموقف أو معطياته، الذي نجد أنفسنا فيه، وهو لا يخضع لقاعدة عامة، فتعود إلى قواعد سقراط العامة غير القابلة للتطبيق ونعود ضرورة إلى قرار فردي ملتزم بالموقف المعين، حتى لو قبلنا بنظريته الوسط هذه، فإن الوسط هو جمع بين نقيضين: الشجاعة وسط بين تهور وجبن، وهناك مبدأ أرسطو الذي يقول: إن النقيضين لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فعندما يتعلق الأمر مثلاً بالدفاع عن الوطن ضد غزاة، أليس التهور مطلوباً؟ أليس القعود يعد جبناً مهما كانت المبررات، وعندما يكون شرفي مهدداً أي وسط يمكن أن أتبعه؟!.

لقد تعرضنا إلى آراء أرسطو التي تنسجم مع هذا العرض التحليلي للفلسفة، ولا يخفى أن له، كما لغيره،

آراء في الطب وفي الطبيعة ومختلف فروع المعرفة، غير أن مساهماته في علوم الطبيعة صارت منذ زمن لا قيمة لها إلاّ تاريخية، لقد تطرقنا إليه لأنه يمثل الوعي الواقعي، أخذه الواقع بالاعتبار لم تكن على حساب العقل، وعقلانيته لم تكن على حساب الواقع.

ـ الوعي مشتتاً:

نعود إلى سقراط لكي ننطلق منه إلى ما عرف في تاريخ الفلسفة بالسقراطيين الصغار، لقد وضع سقراط قاعدة مطلقة: الإنسان يسعى ونصب عينيه بلوغ الخير أي خير؟ إنه كعادته لم يتمكن من تحديد المقصود بالخير، وهذا منطقي كما أشرنا، في كل تعريف إما التوجيه إلى المطلق وبالتالي استحالة التعريف لأن كل تعريف تحديد، وكل تحديد ضد الإطلاق، وإما التحديد مما يجعل التعريف غير مفيد.

من هذه النقطة «الخير الأقصى» تفرعت مذاهب واتجاهات السقراطيين الصغار، الكلبيون، مثلاً أخذوا بسيرة سقراط الشخصية فاحتقروا أنفسهم، وأذلوها، وتسولوا، وكانوا يصدرون أصواتاً تشبه عواء الكلاب، يرتدون الأسمال البالية، يتوسدون الأرض ويلتحفون

بالسماء، رفضوا الملكية، بل جعلوا من شروط الالتحاق بجماعتهم التخلص من كل ملكية، الخير الأقصى بالنسبة لهم يتمثل في اللامبالاة وعدم الانفعال.

أما في قورينا ـ شحات حالياً ـ فقد ظهر امتداد آخر للسقراطية مندمجة مع السوفسطائية، وهو ما يعرف في تاريخ الفلسفة بالقورينائية والتي أشهر فلاسفتها أرستبوس.

لقد أشرنا إلى أن السؤال الذي خلفه سقراط بدون إجابة هو «ما هو الخير الأقصى الذي يجب السعي إليه؟» وبتعدد الإجابة على هذا السؤال تعددت الاتجاهات المنبثقة عن السقراطية، أما جواب أرستبوس فكان الخير الأقصى هو اللذة، اللذة العاجلة، ذلك لأن الاعتماد على الحواس في المعرفة، والحس هو ما يظهره، فعلي إذن أن أغتنم اللذة الحاضرة لأني لا أعرف ما سيأتي بعدها وقد يضيعها التردد، هذا يدل على عدم اعتراف ارستبوس بالوجود المسبق للمستقبل ولا إمكانية معرفته.

لكن اللذة العاجلة التي رآها القورينائيون السعادة أو الخير خيبت آمالهم بعد ذلك فكان، أن تؤدي لذة عاجلة إلى ألم يفوقها، أو أن أي ألم يبتعد عنه القورينائي هو في الحقيقة يؤدي إلى لذة أكبر منه، لهذا وقع القورينائيون في

حيرة من أمرهم، ونحن متأخروهم نحو الانهزامية والتشاؤم وأيضاً الانتحار.

لو أشرنا إلى رأي كيركجارد في هذا الخصوص لرأينا أنه من الطبيعي أن يؤدي التهافت على الملذات الحسية إلى هذه النتيجة. فيوم يأتي ضرورة، يشعر الإنسان وهو يلهث خلف اللذة بالملل والسأم، فيبحث عن المزيد وبالتالي المزيد من الملل والسأم، مما يفقد حياته مبررها والذي تركز في طلب اللذة الوقتية، عندئذٍ ينهار هذا الإنسان ويفقد روابط الحياة.. فيكون الانتحار أو إحراق روما كما فعل نيرون.

ظهرت حينئذٍ مدرسة أخرى هي الأبيقورية، أخذت بدايات القورينائية وعدلت فيها: صحيح الحواس وسيلة المعرفة غير أنه ليس من الصحيح أن الحواس تخطىء، بل الذي يحدث أنه تأتينا عن الشيء الواحد صور متعددة، ونحن نخطىء حينما نتسرع بالحكم، ينبغي علينا إذن التريث، وهنا صارت اللذة الأبيقورية هي اللذة الآجلة وليست العاجلة.

ولكن في نهاية المطاف، بموازنة اللذات ونتائجها والآلام وما يترتب عنها لم يجد الأبيقوريون السعادة أو

الخير إلاّ في حالة الخلو من الانفعال وصارت السعادة عندهم الاستسلام التام أو السلبية المطلقة وقاد إلى نفس النتيجة بطريق مختلف، مذهب الشك المطلق البيروني الذي انتشر بعد ذلك إلى أن ظهرت المسيحية.

أيعني شتات الوعي هذا أفول الحضارة اليونانية، وشكها في ذاتها وفي معارفها؟ وأنها بلغت حدودها واستنفدت قواها؟.

يبدو أن الجواب نعم، الحضارة عندما تأخذ بالأفول تترك يتامى حائرين منشغلين بالبحث في لذاتهم أو محبطين قانطين فاقدين اليقين تحت أنقاض حضارتهم، هكذا صار البحث في الفلسفة يدور حول السعادة واللذة وكيفية تحقيقهما، المشكلات الكبرى، القيم الكبرى غابت مع انهيار الحضارة، ليتشتت الوعي، هذا ليس قاصراً على الحضارة اليونانية عند أفولها، بل نجده أيضاً فيما يتبقى مع أي حضارة تأخذ في الأفول، الدراويش، التكايا بقايا الحضارة العربية الإسلامية، وما نشاهده اليوم من ظواهر في الغرب ربما ليس إلاّ بقايا حضارة تسلبها الآلة.

ـ الوعي أسيراً:

وما يمكن أن يقال عن الفترة المسيحية، من زوايا

تخص عرضنا هذا، أنه تم فيها القضاء على استقلالية الفلسفة، وصارت، إلاّ في حالات شاذة، تابعة للكنيسة حكراً عليها، تحاول الكنيسة بواسطتها أن تدعم عقلياً أساطيرها عن الحلول في العالم، والثالوث المقدس ولم لا صكوك الغفران، لقد أصبح هدف الفلسفة محدداً في مهمة محددة بعد أن كانت بحثاً عقلياً حراً.

المسيحية تعني أن الحقيقة قد تم الكشف عنها، لا داعي إذن للبحث عنها، وإنما تمريرها وتسويغها عقلياً، لكن ليس هذا في ذاته ما عطل الفلسفة، من الممكن أن كشف الحقيقة عن نفسها لا يحول دون محاولة اكتشافها، الحقيقة الإيمانية لا تلغي الجهد العقلي وقد برهنت على ذلك العهود الإسلامية الأولى حيث تعايشت الحقيقة الإيمانية ـ الدينية ـ مع ازدهار الفلسفة، إن ما عطل العقل وكبح الفلسفة تحول العقيدة إلى مؤسسة، الحقيقة إلى كنيسة صار لها باسم الحقيقة المصادرة، والمنع، وتحديد ما يجب وما لا يجب التفكير فيه، وأن تقيم محاكم للتفتيش، وقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية نفس الظاهرة، مع عدم وجود كنيسة، حين تحالفت السياسة مع المزعومين رجال دين ضد الفلسفة.

لكن العقل لا يطوع، والفلسفة لا تستبعد فهجرت المجتمع المسيحي واستقر لها المقام في العالم الإسلامي، رغم أنف أرنست رينان وأمثاله، لقد ذهب هذا إلى أنه من الإفراط إعطاء اسم فلسفة إسلامية لعمل لم يكن إلاّ استعارة من اليونان وليس له عرق في شبه الجزيرة العربية، وأن ما يدعى فلسفة إسلامية أو عربية ليس إلاّ فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية.

ولكن أولاً: لو فتشنا عما تدين به الفلسفة اليونانية لغيرها، لوجدنا في كثير منها وجهات نظر الغير كتبت بحروف يونانية، فالرياضيات مثل واضح على أنها رياضيات مصرية كتبت بحروف يونانية.

ثانياً: إنه من ناحية أخرى يناقض نفسه، ونحن نأخذه شاهداً على نفسه، فهو في موضع آخر يذهب إلى أن «العرب شأنهم في هذا شأن فلاسفة العصر الوسيط، متعللين بشروح أرسطو أمكنهم أن يخلقوا لهم فلسفة مليئة بالعناصر الخاصة بهم ومختلفة تماماً بلا ريب عن الفلسفة التي كانت تدرس بالليسيه عند اليونان».

ثالثاً: قد يقال أن العرب اهتموا بالشعر، الشعر ديوان العرب، وهذا ما يخلق الاعتقاد بأنهم لم يعرفوا الفلسفة،

لكن الفلسفة شيء والتعبير عنها شيء آخر، واهتمام العرب بالشعر واتخاذه وسيلة للتعبير والاتصال ونقل الأفكار يرجع لأسباب اجتماعية بيئية، حالة البداوة الغالبة، لا ترجع لطبيعة العرب بقدر ما ترجع للبيئة التي وجدوا فيها، لو وجد اليوناني في الجزيرة العربية لصار بدوياً، حالة البداوة، اللااستقرار، الترحال، جعل الشعر وسيلة جد ملائمة سريع الانتشار سريع الحفظ، لكن هذا الأسلوب لم يمنع طرح مشكلات الفلسفة، ولم يمنع اتخاذ وجهة نظر في الكون والحياة والخير والشر، ولا بد أن نشير إلى أن الفلسفة اليونانية نفسها، في مرحلة معينة، عبرت عن نفسها شعراً.

أن تكون طريقة التعبير هذه مختلفة عن أسلوب البرهنة والتدليل هذا لا شك فيه، لكن هذا أو ذاك يرجعان إلى اختلاف حضاري أو اختلاف مراحل حضارية، ولهذا عندما قامت الحضارة عندهم أخذ العرب بأسلوب البرهنة والتدليل في التعبير الفلسفي وتركوا الشعر.

وأخيراً نحن نجد من بين الفلاسفة المحدثين من يرى أن التعبير الوجداني هو الأسلوب الأمثل للفلسفة، لأن العقل لا يقدر على الإحاطة بالتناقض باللاانسجام بالحياة

في زخمها، كما يذهب برجسون، دون أن يمنعه هذا من أن يكون فيلسوفاً.

وهل نشير إلى أنه وباعتراف متفق عليه عند الغربيين أنفسهم أن النهضة الأوروبية أخذت أولاً عن الفلاسفة المسلمين وليس عن فلاسفة العصور الوسطى، الذين هجرتهم الفلسفة حيث حاولوا تطويعها لاعتبارات الكنيسة، مما يعني أن الفلسفة العربية ليست مثل فلسفة العصر الوسيط، ألم تكن اللغة العربية شرط الضلوع في العلم؟ ألم يذهب بيكون في مقدمة كتابه الأورقانون إلى «أن من لا يتقن العربية لا يعتبر عالماً» لا أحد يشك في أن الفلسفة العربية كانت مهد المنهج التجريبي، وأن نقض المنطق الأرسطي الذي كان معول هدم لهيمنة الكنيسة لم يضف فيه الفلاسفة الغربيون جديداً عما قدمه فلاسفة العرب، وأن العلوم كانت تتطور على أيدي فلاسفة العرب الذين تتلمذ عليهم الفكر الغربي في أوائل عصر النهضة، وهل نشير إلى شهادة رئيس جمهورية فرنسا في كلمة افتتاح معهد العالم العربي بباريس «إننا بهذا ـ معهد العالم العربي ـ لا نرد إلاّ بعض الدين الذي تدين به حضارتنا الغربية للحضارة العربية» وأن نشاهد أكبر المدرجات في أهم الجامعات

تحمل أسماء عربية: ابن سيناء، ابن رشد.. إننا لا نقول هذا من قبيل مدح الذات، ولكن لأننا نعتقد أنه ليس ثمة شعب أو عرق مؤهل أكثر من غيره للتفكير الفلسفي، ليست المسألة عرب أو غير عرب.

وبغض النظر عن تناقض رينان وأمثاله، فإن حصر الفلسفة في اليونان فقط يأخذ الفلسفة في مفهومها اليوناني، هذا المفهوم ينطبق آنذاك على اليونان فقط، لكن الخطأ أن ننتقل من مفهوم معين إلى تعميمه، أن نجعل منه هو الفلسفة، وعلى هذا إذا كان لكل شعب أن يأخذ مفهومه فقط ويستبعد غيره لحق لكل شعب أن يذهب إلى ما ذهب إليه رينان.

نعم الفكر الفلسفي ظهر عند اليونان بشكل مختلف عنه في شعوب أخرى، لكنه ليس الشكل الوحيد، لأننا في هذه الحالة نتجاهل تماماً الشروط الاجتماعية والبيئية والتطور الإنساني والحضاري، ننسى أن الفلسفة تعبير عن عصر، روح حضارة، إن الفكر لا وطن له ولا جنسية، ولا يحمل جواز سفر، يزدهر حيث يجد مناخه ـ الحرية ـ ويهاجر إذا ما حاولنا تطويعه عندما وقع الوعي أسير الكنيسة، هاجرت الفلسفة لتستقر في المجتمع الإسلامي

عدة قرون، طيلة ما توافر لها في هذا المجتمع مناخها، هجرته عندما خشيت الوقوع في الأسر.

ـ الوعي ثائراً:

القرن الخامس عشر كان تقريباً نقطة انطلاق العصور الحديثة، لقد ارتبط عصر النهضة ـ 14، 15، 16 ـ بالثورة على النظم الفكرية القديمة، وتخليص الفلسفة من سيطرة الكنيسة، هذه الثورة استمدت أدواتها من الفلسفة العربية، ألم تكن الرشدية ـ مذهب ابن رشد ـ فلسفة الثائرين على الكنيسة؟ حتى إن هذه اضطرت إلى تخصيص أحد رجالها ـ توما الاكويني ـ منذ الصغر للتخصص في الرشدية والرد عليها، شاعرة بخطر هذا المذهب.

إن أشهر فيلسوفين في هذه الفترة هما فرنسيس بيكون، وهو تجريبي، ويرى أن التجربة وحدها سبيل المعرفة، وفي هذا المبدأ يوجه بيكون ضربة للكنيسة التي تعتنق المعرفة الإيمانية ـ أو من ثم فكر ـ والتي بناء على ذلك تدعي أن المعرفة الحقة من مهمتها هي فقط لأنها الصلة بين الله ـ مصدر الحقيقة ـ والإنسان المتلقي للحقيقة، جاء بيكون ليرفض هذا المذهب وإن كان بطريق غير مباشر، وأن يحرص على إعلان إيمانه إلى يوم القيامة، لكن

الضربة وجهت وليس لها إلاّ أن تفعل فعلها، التجربة وحدها سبيل المعرفة تعني أن الإنسان مصدر المعرفة ولم يعد متلقياً، سلطة الكنيسة تهتز، الإنسان يمكنه إدراك الحقيقة دون وساطة الكنيسة، ويوجه بيكون أيضاً هجومه على منطق أرسطو الصوري، متابعاً في هذا فلاسفة عرب، والذي كان منهج البحث الوحيد المكرس كنسياً لملاءمته عقيدة الكنيسة، أضف إلى ذلك دعوته إلى وجوب تطهير العقل من الأوهام التي تفسد أحكامه والتي عددها في:

أوهام الجنس وهي الأوهام المتعلقة بالجنس البشري عموماً.

أوهام الكهف وهي الخاصة بكل إنسان على حدة.

أوهام المسرح الناشئة عن المخلوقات الفكرية والتراث القديم.

أوهام السوق الناتجة عن سوء استخدام اللغة.

وإذا ما طهرنا العقل من هذه الأوهام، فإنه سوف يسير في بحثه سيراً طبيعياً، وهذا ما عُرف بالمنطق الطبيعي، الوعي يثور، سلطة الكنيسة تتهاوى مع الأهام!.

وقد تجاوب مع بيكون في دعوة تطهير العقل هذه

الفيلسوف رينيه ديكارت بشكه المنهجي، غير الشك المطلق، الشك المنهجي ما يتخذ وسيلة لبلوغ الحقيقة، أنا أشك لكي أعرف، لكي أتأكد، أما الشك المطلق أو اللاأدرية فهو إنكار القدرة أساساً على المعرفة كما يتمثل عند بيرون في قولته: «أنا أعرف بأنني لا أعرف شيئاً» الشك المنهجي ثورة الوعي على التسليم على التلقي، تأكيد الحق في فحص ما نتلقاه.

لقد بدأ ديكارت بداية مقاربة لمبدأ بيكون، راغباً في تطهير العقل، فرأى ضرورة أن يشك الإنسان في كل ما لديه من أفكار وأحكام وقيم ومعارف، لأن جملة هذه اكتسبناها في الصغر، في البيت، في المدرسة، في الشارع، والآن عبر وسائل الإعلام، إننا نسمع في الشارع، في جلسات الشاي.. أخباراً ومعلومات تبنى على المجهول: قيل، يقال، سمعنا.. ولا ندري مبلغ اليقين ولا درجة الصدق، ولا مصداقية الراوي ولا نعرف أحياناً من يروى عنه: المجهول.. ولكي أكون معرفة صحيحة ينبغي أن أعيد النظر في كل معارفي بالشك فيها، وفي مصادرها وأدوات تحصيلها أيضاً:

أشك في حواسي لأنها أحياناً تظهر لي الأشياء على غير

حقيقتها.

أشك في عقلي لأنه ربما ثمة شيطان خبيث يجعلني أقع في الخطأ.

أشك في الواقع لأنني لا أعرف إن كانت اليقظة حلماً أم الحلم يقظة.

أشك في الله أيضاً لأنه إذا سمح بأن أقع مرة في الخطأ فقد يسمح بذلك مرات.

لكن خلال شكي هذا في كل هذا ثمة شيء لا يمكنني الشك فيه: إنني أشك، قد أتوهم أنني ألمس أرضاً مع أنه لا توجد أرض، ولكن لا يمكن أن أشك أني خلال ذلك أفكر، والفكر وجود إذن أنا أفكر فأنا موجود.

هناك الكثير من أوجه النقد في هذا البرهان: أولاً إذا سلمنا بأن ديكارت أثبت بالشك وجوده، لكن هذا الوجود وجود فكر وليس الوجود الواقعي، ولم يبرهن على أي ضرورة في الانتقال من وجود الفكر إلى وجود الذات المفكرة، يدعم هذا النقد قول ديكارت بالاثنينية ثانياً: كيف أفكر إذا لم أكن موجوداً أساساً، الوجود يصنع الفكر وليس الفكر يصنع الوجود.

لكن ما يهمنا هنا أن هذا البرهان يعني تحرير الوعي من الأسر واستعادة العقل الإنساني لما سلبته منه الكنيسة، الإنسان مصدر المعرفة، استعاد الإنسان مركزيته المسلوبة.

ورغم أن ديكارت انطلاقاً من مبدأ «الكوجيتو» أعاد كل المحتويات إلى السلة التي أفرغها، فبرهن على وجود الله، والحقائق الميتافيزيقية الأخرى إلاّ أن فلسفته تحطمت على صخرة الفلاسفة آنذاك وهي الثنائية بين المادة والروح، لقد وقع ديكارت أيضاً في هذه الثنائية، من جهة العالم الواقعي، ومن جهة أخرى الروح.

لقد كانت المشكلة السائدة قبل هذه مشكلة الأسماء هل لها وجود؟ وإذا كان كذلك فهل مستقل عن الأشياء؟ وهل هو في العقل أم وجود واقعي؟.

لقد طرحت هذه المشكلة بشكل واضح منذ أرسطو، وظلت مقبرة الفلاسفة إلى أن حلت مشكلة الثنائية محلها.

نعني بالكليات الاسم الذي يشترك فيه عدة أفراد مثلاً لذلك «إنسان» هل هناك وجود لهذا «الإنسان» أم أن هناك وجود لإنسان معين زيد.. عمر.. وإذا كان لهذا «الإنسان» وجود فهل هو عقلي أم واقعي؟.

لقد انقسم الفلاسفة إلى قسمين في النظر في هذه المشكلة:

1 ـ قسم ذهب إلى أنه للأسماء الكلية وجود مفارق للأفراد الواقعيين ويعني هذا أن «إنسان» له وجود مستقل عن عمر وزيد...

وهؤلاء انقسموا بدورهم إلى قسمين: منهم من ذهب إلى أن الاسم الكلي له وجود واقعي، وهم ما يعرفون بالمثالية الواقعية ومنهم من ذهب إلى أن الاسم الكلي له وجود عقلي، وهم ما يعرفون بالمثالية الذاتية.

2 ـ قسم آخر يرفض هذا الرأي ويذهب إلى أنه ليس إلاّ للأفراد مثل زيد وعمر وجود حقيقي، وهذا الاتجاه يعرف بالاسمية أو الفردية.

وقد حاول بعض الفلاسفة التوفيق بين الاتجاهين، الاتجاه الواقعي والمثالي والاتجاه الأسمى، فيرون أنه من ناحية ليس هناك وجود واقعي للأسماء الكلية تماماً، ذلك لأن أغلب الكلمات والأسماء التي نتعامل ونتفاهم بها عبارة عن كليات.. شجرة، سيارة، حصان، إن وجود الأسماء الكلية وجود عقلي، لكن هذا يختلف عن المثالية الذاتية، ذلك أننا نرى زيد وعمر وخليل مجرد من كل

هؤلاء الخصائص العامة المشتركة بينهم جميعاً والتي تصور الإنسان الكلي.. نحن نرى أن لكل إنسان عينين مهما اختلفت أشكالها وألوانها، قدمين، يدين، أنف، أذنين.. فتصور الإنسان له عينان قدمان يدان، أنف.. هذا التصور ليسهل وجود واقعي مثالي أو ذاتي: إنه تصور عقلي نستمده من الواقع، الإنسان ـ على فرض إمكانية ذلك ـ الذي لم يرَ غيره لن يكون بمقدوره تصور «الإنسان»، هذا الاتجاه يعرف بالتصورية.

هكذا اعتقد التصوريون حل الخلاف بمركب يوفق بين الاثنين: الأسماء الكلية تجريد عقلي لها وجود تصوري.

ثم أخذت مشكلة الثنائية بين الله والعالم، الروح والمادة تسيطر على الفكر.

لقد اكتشف الوعي أنه بتحرره من الأسر، له جسد لم يعد يقبل القمع، واحتار في علاقته به: أيهما يضع الآخر الروح أم المادة؟ الله أم العالم؟.

بعض الفلاسفة جعل الاثنين يتوازيان، ابن رشد في قوله بقدم العالم وأن المادة لا تفنى ولا تستحدث، وكذلك ديكارت، وبعضهم فصل بين المادة والروح فصلاً تاماً مثل جلنكس ومالبرانش الذين رفضا وجود أي علاقة بين الروح والجسد، لكن مالبرانش اضطر إلى قبول وسيط حينما

ذهب إلى أنه حين يفكر في عمل شيء ما يفعله جسمه بإرادة الله، وهذا قول خطير يجعل الله الفاعل وليس نحن من خلال أعضاء جسمنا، أو يجعل الله خاضعاً لإرادتنا، إذا كان الله ملزماً بتنفيذ ما نريد، وهناك من وحد بين المادة والروح، الله والطبيعة في جوهر واحد مثلما ذهب اسبينوزا، وهناك من نفى أي وجود حقيقي للمادة ناظراً إليها على أنها مجرد لحظة في مسيرة العقل المطلق، كما هو حال هيجل، يقابله من ينفي الروح جاعلاً منها نتاج المادة في موقف معاكس كما هو حال ماركس وغيره من الماديين.

لقد صارت المادة على يدي العلم غير المادة التي كانت من تصورات الفلاسفة، لقد أطلق ماركس على مادية القرن الثامن عشر صفة السذاجة، وربما يحق لنا الآن أن نطلق عليه هذه الصفة.

لقد قربت الشقة كثيراً جداً بين المادة والروح، وبدا أن الهوة التي يعتقد تفصل بينهما مبالغ فيها جداً، لقد حطمت الذرة، وصارت المادة الآن أقرب لأن تكون طاقة، حتى صار من الصعب إطلاق اسم مادة عليها، لقد أصبحت أقرب إلى الروحانية باعتبارها طاقة حرارية.. كهربائية.. الكترون.

وحتى في المفهوم الساذج فإن المادة تقود إلى ما وراء المواد، إنها لكي تكون كذلك ليست حديداً، خشباً. . حجراً. . إنها إذن تجريد عقلي، تصور عقلي، وهذا ما يجعل مادية الوجود في نفس المأزق البرهاني كروحانيته.

ولكن ماذا يهمني من مشكلة الوجود وهل هو مادة أم روح، إن وجودي واقعة غير قابلة للاختزال ـ ما دمت موجوداً ـ لأنظر في نفسي، هل أستطيع التمييز بين روح ومادة، إذن هذه مشكلة لا معنى لها ولا جدوى منها، ما دمت حياً سيكون الأمر كذلك وعندما أموت. . لا يمكنني أن أتخيل جسدي جثة بالقدر الذي أجهل فيه أين تكون روحي.

أنا إذن وجود لا ينحل ما دام موجود، ولا مجال عندئذٍ للحديث عن مادة وروح.

من هناك اشتق اسم الوجودية: إن مركز اهتمامها الوجود الواقعي والبدء منه، ليست نفياً وليست إثباتاً لما عدا ذلك، إن ما يهمها هو ما يتفرع عن وجود الإنسان من مشكلات مثل الحرية، الاختيار، المسؤولية، القلق، علاقة الوجود بالغير، معنى الحياة.



ـ التيارات الكبرى في الفلسفة

ـ المثالية :

لنلقي نظرة مجملة على التيارات الكبرى في الفلسفة في سياق هذا العرض، ولنبدأ أولاً بالمثالية: إنها عموماً كل فلسفة تجعل الفكر أو الروح هو الذي يصنع الوجود، كما تجعل الأسباب أو العلل الأولى إلى قوى خارج الأشياء والإنسان: إما أن تجعل لهذه القوى أو المبادىء وجوداً واقعياً فتسمى عندئذٍ مثالية واقعية أو مثالية موضوعية أو تجعل لها وجوداً ذاتياً أي في الذات فتسمى مثالية ذاتية، يمثل الأولى أفلاطون قديماً وهيجل حديثاً، ويمثل الثانية القسيس الإنجليزي بيركلي وهناك بعض مؤرخي الفلسفة من يدخل الوجودية تحت هذا القسم خاصة من ذوي النزعة الماركسية.

لقد ذهب هيجل إلى أن جميع مظاهر الطبيعة والأفراد

هم أيضاً وسيلة تعرض عن طريقها الروح المطلق نفسها، وليس إذن لهذه الأشياء والأفراد وجود حقيقي، إنهم أدوات ليس إلاّ وعلى العكس من هذا يرى بيركلي أنه ليس ثمة وجود إلاّ وعي الإنسان الذاتي، الوجود إدراك، أي إذا أدركت شيئاً فهو موجود وإذا لم أدركه فهو. . . هنا نجعل ديفيد هيوم يتدخل: لا أدري. . ذلك لأن القول بأني إذا لم أدركه فهو غير موجود حكم له نفس إيجابية القول بأنه موجود حين أدركه، إذن المنطقي أنني إن لم أدرك شيئاً فإني لا أستطيع الحكم بلا وجوده وإنما أنا لا أدري، ولقد اضطر بيركلي نفسه إلى الخروج عن ذاتيته المطلقة عندما واجهته مشكلة: هل يختفي العالم عندما لا أدركه ويبعث حين أدركه؟ الجواب عنده بالنفي كما تجعلنا فلسفته نعتقده: العالم مستمر الوجود لأنه مدرك باستمرار من ذات عليا وهي الله، ولكن هل وجود هذه الذات العليا أيضاً يتوقف على إدراكي؟ فنقع عندئذٍ في حلقة مفرغة، أم مستقلة عن إدراكي؟ فتنهار فلسفة بيركلي.

لقد أشرت إلى أن بعض مؤرخي الفلسفة يدخلون الوجودية ضمن المثالية الذاتية، وهم عادة من الماركسيين، وهذا مفهوم، ولكن ينبغي مع ذلك التوضيح وبيان أوجه

الاختلاف بين وجهة نظر الوجودية وبين مثالية بيركلي أو المثالية الذاتية، بيركلي يرفض وجود المادة، ويجعل من الإدراك وحده مصدر الوجود، لكن الوجودية تقر بوجود المادة، وهذا ما تشير إليه بالوجود في ذاته، مهمل غير متعين، وإدراك الإنسان له لا يمنحه أو يسلبه الوجود بل يمنحه المعنى، الجبل لا يمنحه إدراكي الوجود ولا يتوقف على إدراكي، لكن إدراكي يمنحه المعنى، المعنى فقط هو من وعي الإنسان أما وجود المادة فمستقل.

ـ الماديــة:

بالتقابل مع المثالية هناك الاتجاه المادي في أشكاله المختلفة والذي عموماً يرجع كل شيء إلى المادة، وحتى الفكر يجعله وظيفة من وظائف المادة: الدماغ وظيفته التفكير كما المعدة وظيفتها الهضم، وهذا الاتجاه يرفض ويستبعد ويسخر من كل ما ليس مادة، وللمادة ثلاثة أبعاد، الحركة محايثة في المادة والزمن والمكان، ومن أشهر فلاسفة هذا الاتجاه ديمقريطس قديماً وهولدباخ وماركس حديثاً.

دون الدخول في تفاصيل لايستدعيها هذا العرض يمكن

أن نجرؤ على دعوة هذه المادية بالمثالية المادية، ذلك لأن المادة التي يؤسسون عليها مذاهبهم ليست إلاّ ما وراء المادة، تجريد عقلي في أيامنا هذه توجد ثلاث تيارات رئيسية، سنشير إليها مستبعدين مذاهب أقل أهمية مثل الظاهراتية، البنيوية. . . إلخ هذه التيارات هي الماركسية، البراجماتية والوجودية.

ـ الماركسية والبراجماتية:

ثمة تقارب بين البراجماتية والماركسية، فمبدأ ماركس تعديل النظرية وفق التطبيق ـ وهو مبدأ لم يطبق ـ يقترب من الفكرة البراجماتية عن «صحة المقدمات تقاس بصحة النتائج» أي أن الحكم على الفعل يكون بما يترتب عليه، وأن الفاعل يقوم بملاحظة نتائج أفعاله وتعديل أفعاله وصولاً إلى المطلوب، مثلاً لو قلنا الضوء أحمر، فإن هذه الجملة لا معنى لها ما لم تتحول إلى سلوك يحقّق المطلوب فنقف ولا نعبر الطريق، وإذا حدث السلوك المطلوب بناء على قولنا الضوء أحمر، فإنه ليس من المهم أن يكون لجملة الضوء أحمر حقيقة.

بناءً على هذا، وعلى خلاف ماركس الذي يعلن أن

الدين أفيون الشعوب، فإن البراجماتية ترى إن كان الدين يحافظ على النظام ويحقق مصلحة فمن المفيد اعتناقه، بغض النظر عن حقيقته في ذاتها، المهم ليس في الفعل وإنما فيما يترتب عليه. هذه الفلسفة تعبر بلا شك عن روح الرأسمالية، بينما تريد الماركسية لنفسها التعبير عن الاتجاه الاجتماعي، أوقات الأزمة يتجمع الناس، يضحون بمصالحهم الأنانية، ويصير المجتمع مقدماً على الفرد، والشعوب التي تبنت التوجه الاجتماعي، مرت بفترات أزمة وتهديد مباشر لوجودها وهذا أدى إلى أن يبلغ فيها الالتزام نحو المجتمع أقصى مداه طوعاً وأحياناً كرهاً، ولا نبالغ إذا أشرنا إلى أهمية العامل الاقتصادي في الحياة، لكن البين شاسع بين الإقرار بأهمية العامل الاقتصادي وبين جعل الإنسان حيواناً اقتصادياً.

ولما كانت الماركسية مادية النزعة، والمادة تخضع لقوانين صارمة فإنه لا مناص من القول بالحتمية، هذه الحتمية تجعل المجتمع الإنساني مقبلاً بالضرورة على المجتمع الشيوعي الذي تصير فيه أدوات الإنتاج جماعية ويسوده مبدأ «لكل حسب حاجته ومن كل حسب قدرته».

ولكن إذا لاحظنا أنه في الماركسية، أدوات الإنتاج هي

التي تقرر أنماط الفكر، أي أن البناء التحتي يحكم البناء الفوقي بمعنى أن التطور والتقدم في البنية التحتية هو الذي يقود تطور وتغير البناء الفوقي، فإن السؤال المشروع عندئذٍ: من يطور ويغير البناء التحتي؟ حالما نخضع الإنسان للشروط المادية لا يبقى أمامنا إلاّ الافتراض بأن هذه الشروط تتطور وتتغير ذاتياً، وهذا بالضبط ما تقوله الماركسية مسندة هذه المهمة إلى قوانين الجدل المادي الصارمة، مما يلغي إرادة الإنسان ويجعله في موقف سلبي.

كذلك الماركسية ترتكب مغالطة: العامل في مصنع للساعات تختلف أنماط تفكيره عن العامل في مصنع الأقمشة.. وهكذا ولما كانت أنماط الفكر تقررها أدوات الإنتاج السائدة في مرحلة ما، فمن الضروري أن يكون الفكر في إطار أدوات الإنتاج لا يتعداها، وبالتالي إما لا يحدث تقدم، هل هنا مكمن أزمة الاتحاد السوفييتي؟ وإما أن التقدم والتطور في أدوات الإنتاج يرجع إلى عوامل في ذات أدوات الإنتاج، مما يقود إلى تأليه الطبيعة.

كما أن ماركس يحدد غاية لمسار التاريخ الحتمي: المجتمع الشيوعي، هل هذه الغاية محايثة لمسار التاريخ أم

مفارقة، إذا كانت محايثة عدنا إلى تأليه مبدأ خارج الإنسان وهذا ما جعلنا نجرؤ على وصف المادية بالمثالية المادية، وإذا كانت مفارقة فما هو مصدرها؟ إن الغاية التي يقود إليها حتماً تطور أدوات الإنتاج مستقلة عن إرادة الناس فهل هي إرادة ماركس؟.

صحيح الماركسية أوسع التيارات الثلاث انتشاراً، لكن ذلك لا يرجع إلى نظرياتها الفلسفية، بقدر ما يرجع للظروف الدولية وطموح الشعوب المغلوبة على أمرها، والطبقات الكادحة، وطموحها في الجنة التي وعد بها ماركس، وحيثما يخيم البؤس والفقر تفرخ الماركسية وتتوالد، ولم لا حيث تهيمن الرأسمالية، لكن الجنة تكتشف سراباً، والطموحات خابت، والآمال انهارت، الحتمية لم تكن في موعدها وقوانين التاريخ لم تكن إلاّ جهاز الكي جي بي الحديدي.

ـ الوجوديـــة:

الحال في الوجودية مختلف عنه في البراجماتية وفي الماركسية، إنها لا تقترح علينا نظاماً اجتماعياً ولا سياسياً ولا تطرح مذهباً اقتصادياً، ولا معايير سلوك نفعي، ولا

نظاماً من القيم الأخلاقية ووصايا سلوكية، ولا تقدم نموذجاً عن مجتمع فاضل على غرار النمط الماركسي أو الرأسمالي ولا غيره، مثل هذا يتعارض أساساً مع مبادئها، فهي تنطلق من حرية الإنسان، من أن الوجود يسبق الماهية، عندئذٍ الإنسان هو اختيار الإنسان، هذا يعني أن الإنسان حر بدون عذر بدون مبرر، وأنه بناءً على ذلك مسؤول عما يصنعه، مسؤول عما يصيره، فهو حر أن يختار ويحدد النظام السياسي الذي يريد وهو حر أن ينشيء النظام الاقتصادي الذي يرغب، وأن يختار القيم الأخلاقية التي تحكم سلوكه، هذه القيم لا تستند إلا إلى اختياره، إلى حريته، واختياره هو الذي يمنحها «القيمة» وهو حر أن يختار شكل المجتمع الذي يعيش فيه، والعلاقات التي تجمعه بالغير، لكنه مسؤول عن كل هذا. ليس ثمة حتمية تفرض عليه وصايا، ليس ثمة قوة تحول دون خياراته ليس ثمة قوانين طبيعية يخضع لها كإنسان. . لكنه عندئذٍ بدون عذر بدون مبرر في حضرة حريته ومسؤوليته.

إن الوجودية على هذا النحو تعري ضعف الإنسان، تكشف هروبه من مسؤوليته، أعذاره لإخفاء حريته: القدر الظروف، الحتمية التاريخية، النفسية. . . الاجتماعية، لا

ترى فيها الوجودية إلاّ مشاجب نعلق عليها مسؤوليتنا عما تؤول إليه حياتنا، ونخفي بها حريتنا.

بالطبع هذا الكشف مؤلم، وهذه المسؤولية ثقيلة، ولكن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً: يمكنك أن تكون رأسمالياً جشعاً مستغلاً، أو اشتراكياً محباً للخير مضحياً في سبيل الجماعة، عادلاً أو ظالماً، ديمقراطياً أو طاغية، شريراً أو خيراً، فاضلاً أو دنيئاً.. باختصار تستطيع كل شيء أي شيء، لا تنتظر وصفة من الوجودية تحدد لك ما يجب وما لا يجب، لكنك لن تستطيع إلاّ تحمل مسؤولية اختيارك!.

إن اهتمام الوجودية ينصب على دراسة وتحليل الحرية في موقف، وليس ما تفعله الحرية، نحن لا نستطيع إلاّ الاختيار من عدة إمكانات، لسنا ملزمين إلاّ بأن نفعل، كيف يتم هذا الاختيار؟ هل ثمة ما يساعدنا فيه؟ أم أننا وحدنا في مواجهته؟ وفي كل لحظة اختيار نحن نقامر بوجودنا، من أدراني أنني اخترت صواباً؟ هنا ينبعث فينا القلق الوجودي؟ قلق من أننا في كل اختيار نخاطر بوجودنا، قلق من أن اختيارنا لا يستند إلاّ إلى حريتنا، قلق من أننا لا بد وأن نختار ولسنا متأكدين من صواب

اختيارنا. هذا القلق لا من شيء معين، وليس على موضوع معين إنه قلق وجودنا على نفسه. صحيح هذا القلق يختلف من موقف إلى آخر، لكنه يشتد في المواقف الجدية، أي المواقف التي فيها حياتنا رهن اختيارنا، كأن يتعلق الأمر مثلاً باختيار شريك حياتنا، أو شكل المجتمع الذي نريد، أو نظامه السياسي أو الاقتصادي، أو إيديولوجيتنا السياسية والاجتماعية.. إلخ، لكن ما يهم الوجودية ليس ما نختار، وإنما الاختيار نفسه فعل الاختيار والذي هو حرية تمارس، إن مبدأ الوجودية الأساسي يمكن صياغته على النحو التالي: أنت حر أن تفعل ما تشاء ولكن تحمل مسؤولية فعلك.

يلحق1 الجزء الثاني

مباحث الفلسفة

الملاحق

ملاحــق

1 ـ ثبت المراجع العامة:

باللغة العربية

1 ـ عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**.

2 ـ عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة ج1 ـ ج 2**.

3 ـ تيودور أويزمان، **تطور الفكر الفلسفي**.

4 ـ ويزلي سالمون، **المنطق**.

5 ـ عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة**.

6 ـ وليام جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**.

7 ـ هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها مشكلاتها**.

8 ـ أرنست كورنو، **أصول الفكر الماركسي**.

9 ـ ريازانوف، **محاضرات في تاريخ الماركسية**.

10 ـ جون كيمني، **الفيلسوف والعلم**.

11 ـ ياسبرز، **نهج الفلسفة**.

12 ـ انجلز، **تعاليم الماركسية.**

باللغة الفرنسية

13 ـ لالاند، **المعجم النقدي والفني للفلسفة.**

14 ـ أميل بربيه، **تاريخ الفلسفة.**

15 ـ ج. م. بيزنيه، **تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.**

16 ـ مانويل دو دياقيز، **معركة العقل.**

17 ـ ريمون بولان، **حرية عصرنا.**

18 ـ بتر سلو تيردجيك، **نقد العقل الكلبي.**

19 ـ الكسندر كويري، **دراسة في تاريخ الفكر الفلسفي.**

20 ـ بول جانيت، **مبحث أساسي في الفلسفة.**

21 ـ راسل، **مشكلات الفلسفة.**

22 ـ ب ـ دوكاسي، **الفلاسفة الكبار.**

23 ـ مونيير، **مدخل إلى الوجوديات.**

24 ـ هيجل، **دروس في تاريخ الفلسفة.**

25 ـ هوسيرل، **أزمة العلوم الأوروبية.**

26 ـ ف. قريقوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى.**

27 ـ بايي، **تاريخ الفكر الحر.**

28 ـ ج. بوفريت، **مدخل إلى فلسفات الوجود.**

29 ـ مانيت، **التاريخ الفكري لليبرالية.**

30 ـ بينا رويز، **منهج فلسفي.**

2 ـ ثبت بالفلاسفة:

ـ أ ـ

انكسمانس	: 588 ـ 528 ق. المسيح.
انكسمندر	: 610 ـ 547 ق. المسيح.
انبادوقليدس	: 492 ـ 430 ق. المسيح.
أفلاطون	: 427 ـ 347 ق. المسيح.
أرسطو	: 384 ـ 322 ق. المسيح.
ارستبوس	: 435 ـ 355 ق .المسيح.
أبيقور	: 341 ـ 270 ق. المسيح.
اسبينوزا	: 1632 ـ 1677 افرنجي.
الغزالي	: 1059 ـ 1111 افرنجي.
الحلاج	: 857 ـ 922 افرنجي.
ابن رشد	: 1126 ـ 1198 افرنجي.
ابن باجه	: 1085 ـ 1109 افرنجي.
الكندي	: 803 ـ؟ افرنجي.

أبو نصر الفارابي : 870 ـ 920 افرنجي.

ابن سينا : 980 ـ 1037 افرنجي.

ابن طفيل : ؟ ـ 1185 افرنجي.

ابن خلدون : 1332 ـ 1406 افرنجي.

ـ ب ـ

بيرون : 365 ـ 275 ق. المسيح.

بروتاغوراس : 480 ـ 420 ق. المسيح.

بيركلي : 1649 ـ 1690 افرنجي.

برونشفيق : 1869 ـ 1944 افرنجي.

بسكال : 1623 ـ 1662 افرنجي.

برغسون : 1859 ـ 1941 افرنجي.

بيكون : 1561 ـ 1626 افرنجي.

بنتام : 1748 ـ 1832 افرنجي.

ـ ج ـ

جوردانو برونو : 1548 ـ 1600 افرنجي.

جاليليو : 1564 ـ 1642 افرنجي.

جورجياس : 480 ـ 375 ق. المسيح.

ـ د ـ

ديمقريطس : 460 ـ 370 ق. المسيح.

ديكارت : 1596 ـ 1650 افرنجي.

ديفيد هيوم : 1711 ـ 1776 افرنجي.

ـ س ـ

سقراط : 470 ـ 399 ق. المسيح.

سارتر : 1905 ـ 1980 افرنجي.

ـ ش ـ

شوبنهور : 1788 ـ 1860 افرنجي.

شلينج : 1775 ـ 1854 افرنجي.

شارل بيرس : 1839 ـ 1914 افرنجي.

ـ ط ـ

طاليس : 626 ـ 548 ق. المسيح.

ـ ف ـ

فيتاغورس : 550 ـ؟ ق. المسيح.

فولتير : 1694 ـ 1778 افرنجي.

فيخته : 1762 ـ 1814 افرنجي.

ـ ك ـ

كومت : 1798 ـ 1857 افرنجي.

كانت : 1724 ـ 1804 افرنجي.

كوبيرنيكوس : 1473 ـ 1523 افرنجي.

كيركجارد : 1813 ـ 1858 افرنجي.

ـ م ـ

مين دي بيران : 1766 ـ 1824 افرنجي.

مون لبين : 1533 ـ 1596 افرنجي.

ميكافيلي : 1469 ـ 1527 افرنجي.

ماركس : 1818 ـ 1883 افرنجي.

مونتسكيو : 1689 ـ 1755 افرنجي.

مالبرانش : 1638 ـ 1715 افرنجي.

ميل ج. هـ : 1806 ـ 1877 افرنجي.

ـ ن ـ

نيتشه : 1844 ـ 1900 افرنجي.

نيوتن : 1643 ـ 1727 افرنجي.

ـ هـ ـ

هيروقليدس : أواخر القرن السادس ق. المسيح.

هولدباخ : 1723 ـ 1789 افرنجي.

هوبز : 1588 ـ 1679 افرنجي.

هيجل : 1770 ـ 1831 افرنجي.

هوسيرل : 1859 ـ 1938 افرنجي.

هيدجر : 1889 ـ 1976 افرنجي.

ـ ي ـ

ياسبرز : 1883 ـ 1969 افرنجي.

ـ ل ـ

لينبتيز : 1646 ـ 1716 افرنجي.

ـ ر ـ

روسو : 1712 ـ 1778 افرنجي.

ـ ز ـ

زينون الرواقي : 336 ـ 264 ق. المسيح.

ـ و ـ

وليام جيمس : 1842 ـ 1910 افرنجي.

فهرس عام لكتاب

فلسفة الفلسفة

الجزء الأول: ما الفلسفة

مقدمة

الباب الأول: ما الفلسفة

ـ 1 ـ

المصطلح، نشأة المصطلح؛ أول المتفلسفين

ـ 2 ـ

الفلسفة والحكمة، ما هي الفلسفة، ضد الفلسفة، تناقض المذاهب، الفلسفة وتاريخها، موضوع الفلسفة ومناهجها

ـ 3 ـ

الفلسفة علم أم فن؟ الفلسفة والعلم، التفسير النفسي والاجتماعي للفلسفة

ـ 4 ـ

الحاجة إلى الفلسفة، لماذا ندرس الفلسفة، الزهد الفلسفي

- 5 -

خلاصة

الباب الثاني: عرض فلسفي

- 1 -

الماهية، الوجود والماهية، الماهية والوجود، الحرية والجبر، الماهية والفلسفة

- 2 -

الوعي مندمجاً، الوعي متميزاً، الوعي الواقعي، الوعي مشتتاً، الوعي أسيراً، الوعي ثائراً

- 3 -

التيارات الكبرى في الفلسفة

المثالية، المادية، الماركسية والبراجماتية، الوجودية

***

الجزء الثاني: مباحث الفلسفة

الباب الثالث: مباحث الفلسفة

- 1 -

مبحث الطبيعة

- 2 -

مبحث ما بعد الطبيعة

- 3 -

فلسفة الإنسان

علم النفس، علم المنطق ، فلسفة الجمال

- 4 -

فلسفة الاجتماع

علم الاجتماع، فلسفة الأخلاق، فلسفة القانون

فلسفة السياسة، فلسفة الاقتصاد، فلسفة التاريخ

***

الجزء الثالث: مشاكل فلسفية

الباب الرابع: مشكلات فلسفية

- 1 -

مشكلة الوجود

- 2 -

مشكلة المعرفة

- 3 -

مشكلة الحرية

الباب الخامس: مسار الفلسفة

- 1 -

مرحلة التفسير الغيبي والسحري

- 2 -

مرحلة التوجه العملي

- 3 -

مرحلة التوجه العقلي

- 4 -

مرحلة التبرير

- 5 -

مرحلة التحرير

ملاحق:

1 ـ ثبت بالمراجع العامة.

2 ـ ثبت بالفلاسفة.

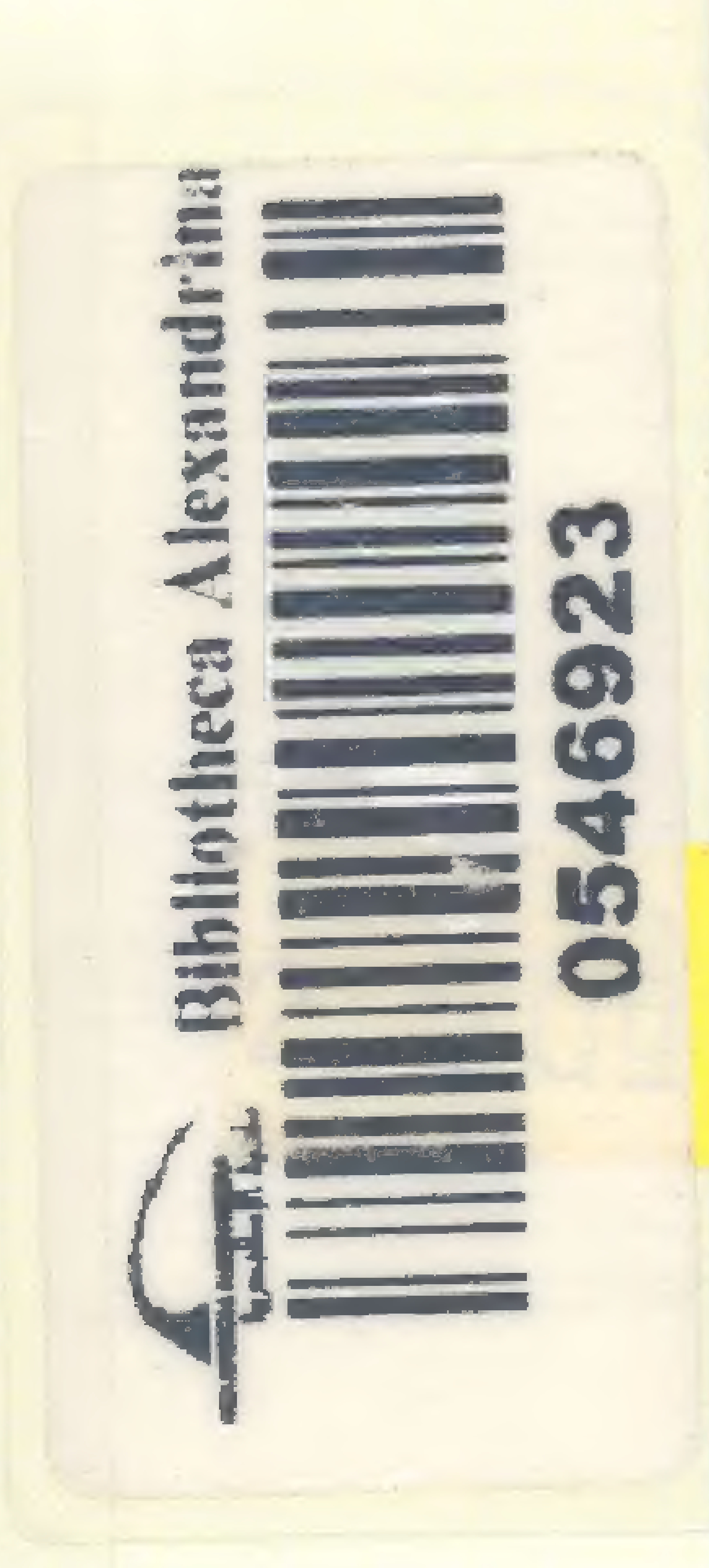
أعمال أخرى للمؤلف

- في المنفى
- ثلاثي المثالية
- محاضرات في النظرية العالمية الثالثة
- في الحل الاشتراكي
- أخلاق الاجتماع
- نحو تفسير اجتماعي للتاريخ
- محاولة في علم الثورة
- الدين والعقل
- الفوضوية
- تفسير اقتصادي
- مواقف 1
- أدبيات
- مواقف 2
- مواقف 3
- الإسلام ومسألة الحكم
- مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم
- اللعبة الكبرى، مراجعة وترجمة
- فكرة ما عن الجمهورية، مراجعة وترجمة
- قيام وانهيار القوى العظمى، مراجعة وترجمة وتقديم
- رأسمالية واشتراكية، ترجمة وتقديم
- مواقف 4
- مواقف 5 ـ تحت الطبع

الفلسفة، عمل العقل، تكشف لنا عما لا يظهر لأول وهلة، وما يبدو لنا أحياناً يقيناً، مقنعاً، دامغاً لا يمكن دحضه يتهاوى سريعاً أمام النظر العقلي كبنيان من الرمال.. كما أنها قادرة على إثبات الشيء ونقيضه..

هذا العمل يهدف إلى بحث الفلسفة من داخلها، أي فلسفة الفلسفة نفسها ودراسة التفلسف في الفعل.

في هذا الجزء - الأول - يطرح الكاتب ماهية الفلسفة على بساط البحث.





سرت - ص.ب 921 - مبرق 30098 مطبوعات - ناسوخ 62100 - 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى